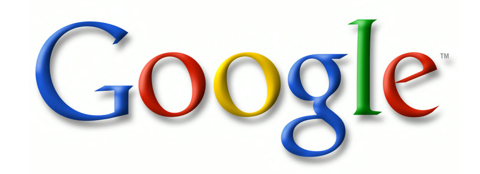
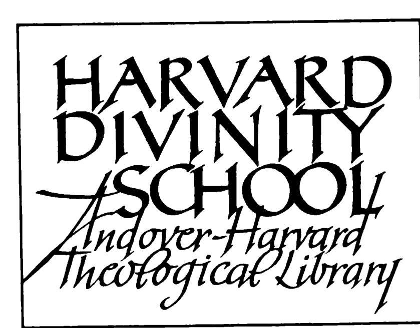
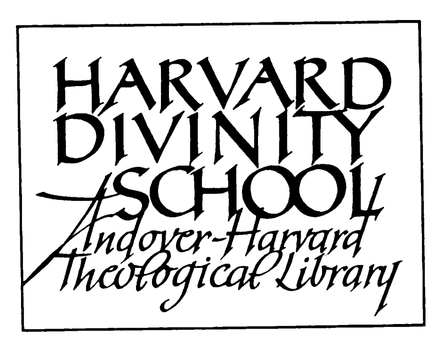



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



Handkommentar

zum

ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

D. W. Nowack,
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

III. Abtheilung, *Die prophetischen Bücher*, 3. Band, 2. Theil.

Das Buch Daniel

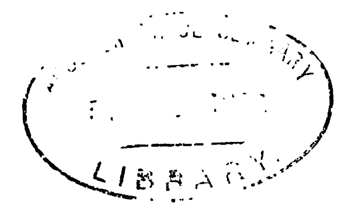
übersetzt und erklärt

von

Georg Behrmann,
Senior und Hauptpastor in Hamburg.



c h t.



Einleitung.

I. Inhalt, Charakter und Entstehung des Danielbuches.

> Pone haec dici de Antiocho,
> quid nocet religioni nostrae?
> Hier. ed. Vallars 5 722.

1. Das Buch Daniel ist eine theils in hebräischer, theils in aramäischer Sprache abgefasste Schrift der dritten Ordnung des ATlichen Kanons, welche die Erlebnisse und Gesichte des Mannes schildert, dessen Namen sie trägt.

I. Sprachlicher Charakter.

2. Das zuerst sich darbietende Problem ist die Frage, wie es sich erklärt, dass ein Theil dieses Buches, nämlich 2 4b bis 7 28, aramäisch geschrieben ist. Derselbe Wechsel des Dialekts liegt im Buche Esra vor, in welchem der hebräische Text sogar zweimal durch aramäische Stücke unterbrochen wird (4 8—6 18; 7 12—26). An der zweiten Stelle ist es ein פרשגן הנשתון, eine Abschrift des Briefes des Königs Artachschasta, welche eingefügt wird; an der ersten Stelle des Esrabuches verhält es sich ganz wie im Dan: zunächst wird eine Rede bez. ein Schriftstück in aramäischem Dialekt als in ursprünglicherer Form mitgetheilt, der Vf. wird aber dadurch veranlasst, in derselben Sprache fortzufahren.

Die Zweisprachigkeit des Danielbuches ist erklärt worden: 1. Aus der Bestimmung des hebräischen und des aramäischen Theils für verschiedene Kreise (Merx: scriptorem omnia quae rudioribus vulgi ingeniis apta viderentur aramaice proposuisse); aber dadurch ist der Punkt, wo das Aramäische einsetzt und aufhört, nicht motivirt; speciell ist das aram. Kap. 7 nach v. 28 nicht zur Veröffentlichung bestimmt gewesen, dagegen enthält das hebr. Kap. 1 nichts, das nur an einen engeren Leserkreis sich richtet, weshalb Merx hier für das Hebr. eine andere Erklärung suchen muss. 2. Durch verschiedenen Ursprung eines aram. und eines hebr. Danielbuchs (Strack, Meinh); aber das Buch trägt einheitlichen Charakter (s. u.). 3. Durch die Hypothese, dass ein (etwa gelegentlich der Verfolgung, welche seitens des Antiochus Epiphanes über die Thora verhängt worden war) verloren gegangener Theil des ursprünglich ganz hebräisch

geschriebenen Buches aus einer aramäischen Uebersetzung ergänzt worden sei (Lenormant, B); aber dadurch ist nicht erklärt, weshalb es sich mit dem ersten aramäischen Stück im Esrabuch genau ebenso verhält, wie mit dem aramäischen Theil des Dan. Dies spricht auch gegen die von König (Einleitung 382) hingeworfene Meinung, der aramäische Dialekt sei vielleicht ein geheimer Fingerzeig dahin, dass die Chaldäer die Aramäer d. h. Syrer (den Antiochus Epiphanes und seine Umgebung) repräsentiren sollen (Sachliches dagegen s. u.).

Es bleibt demnach nur die Annahme, dass dem Vf. des Dan (wie auch dem des Esr) das Aramäische mundgerechter war als das Hebräische (womit übereinstimmt, dass der hebräische Theil unseres Buches mehr sprachliche Mängel aufweist, als der aramäische, abgesehen von der textlichen Ueberlieferung des letzteren), so dass er im Aramäischen hängen blieb, nachdem er aus einem sachlichen Motiv einmal angefangen hatte, darin zu schreiben; dies sachliche Motiv aber ist darin zu erkennen, dass er eine Rede (wie der Vf. des Esr ein Schriftstück) des heidnischen Herrschers in einer anderen Sprache als derjenigen der heiligen Schriften, wie in ursprünglicherer oder auch sachgemässerer Form, geben wollte. Dem an das Aramäische gewöhnten Vf. ist hier im Grossen passirt, was umgekehrt den an das Hebräische gewöhnten Abschreibern bei mehreren einzelnen Wörtern passirt ist, s. 2_{10}. $4_{11.15}$. 5_{16}. 7_{10} vgl. Esr 4_{13}.

3. Die hebräische Sprache trägt im Dan den Charakter einer späteren Zeit, »ist nicht blos nachhesekielisch, sondern auch nachchronistisch« (König, Einl. 387; ebenso Delitzsch RE 3_{470}); die hebräischen Theile des Dan stehen nach ihrem Sprachcharakter zwischen Chr und Koh, aber der ersteren näher. Der Beginn der Umwandlung des biblischen Hebräisch, welche zum Dialekt der Mischna führt, zeigt sich hier in der Anwendung persischer Fremdwörter, sowie aramäischer Wörter und Wortbildungen und überhaupt solcher Ausdrucksweisen, welche, z. Thl. wegen mangelhaften Sprachgefühls, vom älteren Hebräisch abweichen. Archaisirende Ausdrücke (Wiederholung singulärer Wendungen in älteren Schriften) weisen auf eine Zeit hin, in welcher die älteren ATlichen Bücher schon Gegenstand der Schriftgelehrsamkeit waren. Uebrigens wird der Sprache des Buches auch durch den eigenthümlichen Inhalt desselben eine besondere Signatur aufgeprägt.

a. Fremdwörter aus dem Persischen werden nicht früher in das Hebräische eingedrungen sein als in das Babylonische; in den babylonischen Inschriften aber kommen sie (abgesehen von dem persischen Gottesnamen Mithra) nicht früher vor als seit der Eroberung Babylons durch Kyros. Die persischen Fremdwörter unseres Buches sind אפדן 11_{45}, altpers. apadâna (auch in andere aram. Dialekte, sowie in das Arabische übergegangen); פרתמים 1_{3} (auch in Est), altbaktr. fratema; פת־בג 1_{5} u. a., altpers. patibaga, skr. pratibhaga, das dem Radscha zu seinem Haushalt (an Früchten, Gemüse, Blumen) Beigesteuerte. Doch würden die für diese Fremdwörter nächstliegenden hebräischen Ausdrücke היכל, אילים, לחם nicht genau passen. Das assyrische בירה 8_{2} wurde im Späthebräischen ebenso wenig wie das ebendaher entlehnte היכל als Fremdwort gefühlt.

b. Aramäische oder aramaisirende Wörter, Wortbildungen und Ausdrucks-

weisen: גל 1 10; היך 10 17; זרענים 1 16 und זֵרֹעִים 1 12; כְּתָב 10 21; מדע 1 4; מכמנים 11 43; מנה (für הפקיד) 1 5; עֹמֶד (für מקום) 8 18, überhaupt עֶמֶד für קום z. B. 8 22; רשם 10 21; תקף 11 17; התחברות (aram. Infinitivbildung) 11 23; חִיֵּב 1 10; אבל in adversativer Bedeutung 10 7. 21; החניף in der Bedeutung: zum Heiden (syr. ḥanfâ) machen 11 32; הזהיר scheinen 12 3; מקצת einige (wie in der Mischna) 1 2 (anders 1 5. 15, so nur noch Neh 7 70, worüber vgl. Stade Geschichte 2 108); בשלוה = aram. בשליה, syr. men sheljâ, unversehens, 8 25 u. a.; התמיד ohne עולה (wie in der Mischna) 8 11 u. a.; אשר למה s. zu 1 10.

c. Vom älteren Hebräisch weicht die Sprache unseres Buches ab, indem oft das Gefühl für die Verschiedenheit des Perf. u. Imperf. und ihre regelrechte Folge ganz geschwunden zu sein scheint (z. B. 8 4f.); so werden einerseits die sog. Kohortativformen (z. B. 9 3f.), andererseits die sog. Jussivformen (z. B. 11 4f.) unmotivirt gesetzt. Der Artikel wird zuweilen weggelassen, wo er erforderlich wäre (z. B. 8 13), und gesetzt, wo er fehlen sollte (z. B. 8 4); doch da die Sept zuweilen auf eine richtigere Artikelsetzung zurückgehen, so ist hier vielleicht Nachlässigkeit eines Schreibers an den ärgsten Unzuträglichkeiten schuldig (vgl. z. B. 11 31 und 12 11). Zwei Status constructi stehen vor einem zu beiden gehörigen Nomen 1 4 (vgl. Ez 31 16); der Akkusativ wird durch ל eingeführt 11 38. Die Wortstellung ist zuweilen auffällig (z. B. 1 17), oder ist doch die später übliche (die Zahlwörter folgen dem zugehörigen Substantiv, die Standesbezeichnung dem Namen). Redensarten wie עצר כח, התחזק עם kommen nur noch in Chr vor. Endlich zeigt sich eine Abstumpfung des Gefühls für grammatische Genauigkeit und Konsequenz in dem unterschiedslosen Gebrauch verschiedenartig gebildeter Formen derselben Wörter dicht neben einander (זרעים 1 12 und זרענים 1 16; זרעות 11 15 und זרעים 11 31; חלקות 11 32 und חלקלקות 11 21; הרשענו 9 5 und רשענו 9 15; בין und הבין 9 23; התפעם 2 1 und תפעם 2 3.

d. Aeltere Schriften sind benutzt; so steht שנער archaisirend (auch Zch 5 11); desgleichen sind die Ausdrücke זעפים, חרטמים, היאר und רכוש aus dem Pentateuch herübergenommen, und zwar nicht genau in ihrer ursprünglichen Bedeutung (zu רכוש s. zu 11 13). Der Ausdruck שטף ועבר (11 10. 40) stammt aus Jes; Jer wird geradezu citirt 9 2; 8 26 לימים רבים scheint aus Ez 12 27 entnommen zu sein. Vier Wörter aus 10 5 finden sich Ez 9 2; drei Wörter aus 10 6 Ez 1 7. S. noch zu 1 4. 10. 2 1. 10 14.

e. Durch seinen eschatologischen Inhalt wird dem Danielbuch (also besonders denjenigen Theilen, welche die Gesichte enthalten) eine eigenthümliche Ausdrucksweise aufgeprägt, wie sich zeigt an den zahlreichen Redensarten mit קץ: לקץ, לקץ הימין 12 13; קץ טנים 11 6; קץ העתים 11 13; בעת קץ 11 40; עד עת קץ 11 35; לעת־קץ החזון 8 17; למועד־קץ 8 19; עוד קץ למועד 11 27; vgl. auch עוד למועד 11 35. Hierher gehört noch der häufige Gebrauch von הבין und השכיל; Wörter wie הזעם 8 19. 11 36; השטף 9 26; נחרץ 11 36; נחתך 9 24, die geradezu als Termini technici gebraucht werden; auch die verdeckte Bezeichnung Syriens, Aegyptens und Kanaans durch die Ausdrücke Nord-, Süd- und Prachtland; sowie eine eigenthümliche Verwendung der Ausdrücke דמות 10 16 (vgl. Ez 1 5. 26), חזות 8 8; מראה 10 18 (vgl. noch aram. פס 5 5. 24) um anzu-

deuten, dass eine Erscheinung gleichsam in verschwimmenden Umrissen gedacht werden solle.

4. Diejenige Sprache, welche oben als aramäisch bezeichnet ist, bildet mit dem Kanaanäischen (Hebräisch-Phoenizischen) und Assyrisch-Babylonischen den nördlichen Zweig der semitischen Sprachen. Das biblische Aramäisch ist ein Dialekt des Westaramäischen; derselbe liegt uns ausser in Esr und Dan nur noch in dem Wortpaar Gen 31 47 vor, das nach K 7 bis etwa in das 9. Jahrh. zurückreichen könnte; Jer 10 11 ist eine in den Text gerathene Glosse. Zur Erklärung des biblischen Aramäisch sind die andern westaramäischen Dialekte heranzuziehen; diese sind, nach der zeitlichen Folge des Ursprunges der betr. jetzt bekannten Sprachdenkmäler aufgezählt:

1. derjenige der jüngst bekannt gewordenen Zindschirli-Inschriften (Nordwestsyrien) aus dem 8. Jahrh. vor Chr. (Mittheilungen aus den orient. Sammlungen XI, 1 Berlin 1893; Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VII, daraus gesondert herausgegeben: D. H. Müller, die altsem. Inschr. von Sendschirli);

2. derjenige der Inschriften aus Tema (Jes 21 14) aus der Zeit vor dem 5. Jahrh. (Sitzungsberichte der k. preus. Akad. d. Wissensch. 1884 813ff.);

3. derjenige der aegyptisch-aramäischen Inschriften und Papyrus, die bis zum 5. Jahrh. zurückgehen (K 5 6);

4. derjenige der nabatäischen Inschriften aus der Zeit um Chr. Geb. (Euting, Nabat. Inschr. Berlin 1885; ders., Sinait. Inschriften Berlin 1891);

5. derjenige der palmyrenischen Inschriften [1]) aus den ersten 3 Jahrhunderten unserer Zeitrechnung (ZDMG 24 85ff.; 37 562ff.; 42 370ff.) [2]);

6. derjenige des jerusalemischen Talmuds aus der Zeit zwischen 250 und 450 n. Chr;

7. das Christlich-palästinische, Sprache eines Evangeliars aus der Zeit von 300 bis 600 n. Chr. (ZDMG 22 443ff. 23 266ff.);

8. das Samaritanische, Sprache eines Targums zum Pentateuch, dessen Redaktion bis 600 n. Chr. reicht.

---

1) »Wenn in sprachlicher Hinsicht die Mescha-Inschrift und die Siloah-Inschrift die nächsten Verwandten des biblischen Hebräisch sind, so steht andererseits dem biblischen Aramäisch kein inschriftliches Denkmal so nahe wie die palmyrenische Steuerinschrift. Sie liest sich wie eine Seite der aramäischen Theile der Bibel . . . . Es ist die Sprache, die man in Palästina zur Zeit der Abfassung der Bücher der Chronik (um 200 vor Chr.) und des Daniel (167. 6 vor Chr.), dieselbe, die man zur Zeit Hadrians in Palmyra sprach. Ihre Entwicklung während eines Zeitraums von 300 Jahren zeigt sich nur erst in wenigen Formen . . . . . es ist die Sprache Christi und seiner Zeitgenossen« Sachau ZDMG 37 564.

2) Die aramäischen Inschriften sind gesammelt in Pars 2 des Pariser Corpus Inscriptionum Semiticarum, und zwar in dem bis jetzt einzig erschienenen Tomus 1 die Inschriften der vorchristlichen Zeit, nämlich 1. Inscriptiones Aramaicae proprie dictae (1. assyrisch-babylonische P. 1ff.; 2. kleinasiatische P. 100ff.; 3. aus Atropatene P. 104ff.; 4. aus Griechenland P. 106f.; 5. arabische P. 107ff.; 6. ägyptische P. 122ff.; 7. aus Palästina P. 178ff.), 2. Inscriptiones Nabataeae (1. aus Italien P. 183ff.; 2. aus Phoenizien P. 188f.; 3. aus Damascus P. 190ff.; 4. aus Batanaea, Trachonitis, Auranitis P. 194ff.; 5. aus der Dekapolis P. 216f.; 6. aus Moabitis P. 217ff.; 7. aus Arabien P. 220ff.).

Der jetzige Ausläufer des Westaramäischen ist der Dialekt von Malula bei Damaskus (ZDMG 21 183ff.).

Ausser diesem Dialekte sind behufs Erklärung des bibl. Aramäischen zu berücksichtigen (bes. in lexikalischer Hinsicht, s. z. B. zu 3 16) auch die ostaramäischen Dialekte: das Syrische (ursprünglich die Sprache von Edessa ZDMG 25 116), das sich wieder in das durch Bezeichnung und Aussprache der Vokale sowie Ausgestaltung der Konsonantenschrift verschiedene Ostsyrische der Nestorianer und Westsyrische der Jakobiten getheilt hat; dem Syrischen steht zur Seite der Dialekt des babylonischen Talmuds (aus dem oberen Babylonien) und das Mandäische (aus dem unteren Bab.). Der jetzige Ausläufer des Ostaramäischen ist dasjenige Neusyrisch, das am Urmia-See und in Kurdistan gesprochen wird. Das Targumische steht zwischen dem West- und dem Ostaramäischen einigermassen in der Mitte, da diese palästinischen Schriftwerke in Babylon redigirt sind; doch Pseudojonathan, das Fragmententargum zum Pentateuch, die Targume zu den Psalmen und zu Hiob sind durchweg westaramäisch. Der Vokalismus der Targume ist aber nicht aus den üblichen Ausgaben (mit tiberiensischer Punktation) mit Sicherheit zu erkennen, sondern aus den Handschriften mit babylonischer (superlinearer) Vokalbezeichnung, welche aus Südarabien in das Britische Museum gekommen sind, von welchen Merx in seiner Chrest. targum. bedeutende Proben gegeben hat.

Unter den semitischen Sprachen ist das Aramäische diejenige, welche nächst dem Arabischen die weiteste Verbreitung gewonnen hat, besonders in den letzten 6 oder 7 Jahrhunderten vor Chr. Das Gebiet, auf welchem aramäische Dialekte (doch keineswegs diese allein) gesprochen wurden, reicht von Tûr-Abdîn im N. (Prym u. Socin, Dial. v. Tûr-Abdîn S. I f.; ZDMG 35 237. 218) bis zum Golf von Aqaba im Süden, von Aegypten bis Chuzistan, wo Reste der Mandäer wohnen; aramäische Schriftdenkmäler finden sich sogar nordwärts bis zum Hellespont, westwärts bis Italien. Einst (nach 2 Reg 18 26 schon 701) war das Aramäische die eigentliche Verkehrssprache Vorderasiens (der Westhälfte des pers. Reichs), wofür auch die assyrisch-aramäischen Inschriften (ZDMG 26 167) zeugen (Xen. Kyr. 7, 5, 11 werden die Einwohner Babylons bezeichnet als *συριστὶ ἐπιστάμενοι*). Die Ausbreitung des Aramäischen schritt noch fort, als die Perser die Babylonier abgelöst hatten, und zwar von Norden nach Südwesten. Die Verdrängung des Hebr. durch das Aram. lässt K 4 nicht früher als seit dem Ende des 3. Jahrh. vor Chr. geschehen, so dass »endlich das Hebr. nur als Sprache der Schule und zuletzt — etwa seit dem letzten vorchristlichen Jahrh. — nur noch als Kultussprache sich behauptete«. Um Christi Geburt war das Aramäische das Bindeglied aller Stämme von Arabien bis Persien; das Griechische konnte hier mit ihm nicht wetteifern; im Gebrauch der christlichen Kirche kam es zu hoher litterarischer Bedeutung. Erst seit dem Aufkommen des Islam gieng die Herrschaft des Aram. rückwärts.

Der älteste Name dieses Zweiges der semitischen Sprachen ist Aramäisch. אֲרָמִית (neben dem Gentilicium אֲרַמִּי) steht 2 Reg 18 26 (Jes 36 11) dem יהודית gegenüber; die Erklärung Arâm = Hochland ist bedenklich, weil die Aramäer in historischer Zeit Tiefländer bewohnten. Als die Juden unter Aramäern Heiden

verstanden (vgl. Ἕλληνες = Heiden in der P übersetzt mit armâje z. B. Rom 1 16), kam, z. B. in Sept, der Name Syrisch auf; Syrer, Abkürzung von Assyrer, ursprünglich von den Griechen auf die dem assyr. Reiche unterworfenen Bewohner Kappadokiens angewandt, wurde später der Name für die Hauptmasse der Bevölkerung des assyr. Reichs, darnach beschränkte man den Begriff Syrer auf die nordwestlichen Semiten. Weil die Chaldäer Dan 2 4ff. aramäisch reden, wurde das Aramäische seit H als Chaldäisch bezeichnet [1]). Im NT wird die aram. Volkssprache und die hebr. Kultussprache unterschiedslos Ἑβραϊστί genannt. Im Talmud heissen die aram. Stücke des AT תרגום.

5. Charakterisirt ist das Aram. dadurch, dass es im Vergleich mit den übrigen semitischen Sprachen ärmer an Vokalen ist und einfacher an Konsonanten (an Stelle einer Sibilans die entsprechende Muta setzt, also ת ד (ק) ע ט für צ ז ש), so dass der Formenreichthum reducirt ist; in Folge dessen bedarf es vielfach der Umschreibungen (besonders zur Bezeichnung des Passivs). Mit dem Aethiopischen hat es den Mangel des Artikels gemeinsam, der durch eine Deuteform entbehrlich wird; andere einzelne Eigenthümlichkeiten sind der häufige Gebrauch des Particips, ein Pleonasmus des Personalsuffixes (K 81, e; aber auch das Assyr. hat sehr oft diesen Pleonasmus Friedr. Delitzsch Assyr. Gramm. 123 3), Umschreibung der Kasus und eine oft geradezu auffällige Freiheit der Wortstellung. Die merkwürdigsten Beispiele derselben sind nach Socin (K 91 1) »weniger auf eine Eigenthümlichkeit der aramäischen Volkssprache als vielmehr auf eine rhetorische Künstelei der Schriftsprache zurückzuführen«; aber es dürften sich zu jedem in die Augen springenden Fall Parallelen aus den verwandten Dialekten (z. B. zu Dan 5 9 שגיא מתבהל vgl. Euting, Sinait. Inschr. No. 498 יתיר מחבריך) und besonders aus dem Syrischen (N syr. Gr. 245. 324—326) anführen lassen; kommt doch auch im Hebräischen, und nicht nur im späteren, Auffälliges vor; z. B. Hos 4 10. Jes 42 24. 49 6; für das Assyrische vgl. Friedr. Delitzsch Assyr. Gr. 73. 121.

Das West- und das Ostaramäische werden daran unterschieden, dass das erstere in der 3. Pers. masc. sing. Imperf. das Praeformativ j, das letztere n (im babyl. Talmud und im Mand. auch l) anwendet. Das biblische Aramäisch, welches sonst wie das übrige Westaramäisch das Praeformativ י setzt, bildet von הוא die Formen להוא (להוה), להון, להוין. Nach Meinh und B ist diese Form zuerst für יהוה gewählt worden, um die Gleichheit dieser Form mit dem Gottesnamen zu vermeiden, und die Pluralformen sind der Analogie der Singularform gefolgt. Dann käme diese Caprice wahrscheinlich auf Rechnung eines Abschreibers, nicht des Verfassers. De Goeje hält להוא für einen Infin. mit ל, so dass »es ist zu sein« gleich »es wird sein« steht; dann erklären die andern beiden Formen sich noch schwerer, und warum findet sich ein solcher Infin. mit ל nicht auch von einem andern Verb? Denn לבנא Esr 5 3. 13

---

1) Nach dem jetzigen Sprachgebrauch der Propaganda ist Chaldäisch die Sprache der unirten Ostsyrer (ZDMG 25 130). Chalder, Chaldia, Chaldisch sind neuerdings Bezeichnungen für die ältesten Bewohner Armeniens, vgl. Verhandl. d. Berliner anthropologischen Gesellschaft 1893 64.

kann nicht hierher gezogen werden. Entscheidend ist, dass auch im Mandäischen die Formen mit ל gerade bei הוא besonders beliebt sind (N Mand. Gr. 166. 196); bei diesem Wort drang daher diese Bildung über das Gebiet des Ostaramäischen hinaus.

Ausserdem weicht das biblische Aramäisch von dem übrigen Westaramäischen in folgenden Punkten ab:

1. Während das Aramäische sonst nur ס und שׁ kennt, so dass es an Stelle des hebr. שׂ ein ס setzt, unterscheidet das bibl. Aramäisch ס, שׂ und שׁ; die beiden ersten Laute werden nie verwechselt, auch nicht Dan 3_{5}, wo anstatt des hergebrachten סבכא Baer שבכא schreibt. Dieser konstante Gebrauch des שׂ in den betreffenden Wörtern beweist, dass die Differenzirung des S-Lautes nicht ein Hebraismus, sondern Zeugniss eines früheren Sprachstandes ist, in welchem ס und שׂ lautlich verschieden waren. שׂ findet sich auch Gen 31_{47}, sowie ש, wo späteres Aramäisch ס hat, in den Zindschirli-, nabatäischen und palmyrenischen Inschriften.

2. Das Praeformativ ה wird oft für א gesetzt (nur an 9 Stellen nicht), wie auch ה für א in der Femininendung und in der Deuteform steht (letzteres auch in den Inschr. von Tema).

3. Das biblische Aramäisch kennt die inneren Passivbildungen, vor Allem des Hophal (z. B. הנחת 5_{20}; הֳקִימַת 7,4 = arab. uqîmat), ferner die nach arabischer Weise gebildeten passiven Participien des Pael (מכפתין $3_{23.24}$. מסתרתא 2_{22}; dagegen kann ich מְהַחְצְפָה 2_{15} und מְחַצְפָה 3_{22} nicht für passive Participien des Haphel halten (gegen K 34_{2e}), s. zu 2_{15}. Aehnliche Passivbildungen finden sich im Palmyr. (ZDMG $37_{564ff.}$ 42_{398}), vereinzelt auch im Targum (T Ps 72_{17} in Nestle, Psalt. tetragl.; anders Buxtorf) u. im Mand., endlich im Neusyr. (N neusyr. Gr. 213). — Als konjugirtes Part. pass. Qal fasst man (auch K 29_{3}) Formen wie יהיב 7_{4}. יהיבת 7_{27}. תקלתא 5_{27}. כפתו 3,21 auf (ähnliches im Palmyr. ZDMG 37_{565}). Gegen diese Auffassung spricht, dass die Verbalflexion eines Participiums sehr seltsam wäre; am meisten aber, dass bei den Verbis ל׳א das Pass. Qal und das Part. Pass. Qal nicht übereinstimmen (vgl. שְׁרִי 2_{22} und גְּלִי 2_{19}). Es scheint daher richtiger, das Passiv יהיב u. s. v. auf eine dem arab. qutila entsprechende Form quṭil zurückzuführen, das Peil aber auf eine dem arab. qatîlun entsprechende Form qaṭîl; bei den Verbis ל׳א würde eine Form wie גְּלִי auf eine dem arab. g'ulija entsprechende Form gulî, dagegen eine Form wie שְׁרֵא auf eine Adjektivform (arab. qatalun) galaj zurückgehen. — Die schwerste crux grammaticorum ist das Passiv des Haphel von אתא, welches in den räthselhaften Formen הֵיתָיִת 6_{18} und הֵיתָיוּ 3_{13} vorliegt (K 41cb). Da alle bisherigen Erklärungen eingestandener Maassen nicht befriedigen, schlage ich folgende vor: In den betr. Formen liegt ein Hittaphal von אתא vor; dass diese Konjugation sonst im biblischen Aramäisch nicht vorkommt, trägt nichts aus, da sie sich im Palmyr. findet; speciell von אתא kommt sie im Targ. vor, O Gen 33_{11}. Lev 10_{15}. 13_{2}. Von אתא würde sie zunächst lauten הִתֵּיתִי, 3. fem. הִתֵּיתְיַת, woraus (in der von K 47_{6} angegebenen Weise) הִתֵּיתַית (Milel) wird; 3. pl. müsste lauten הִתֵּיתִיו und, wenn das Jod seine Konsonantenkraft behalten sollte, הִתֵּיתַיו (Milel). Die Verkürzung der

übelklingenden Formen in היתית und היתיו findet bis zu einem gewissen Grade ihre Analogie in חֲדֵק für hidhqaq, הַתְלְתָ für hithlaltâ.

5. Die sog. Hebraismen des bibl. Aramäisch sind richtiger Reste einer älteren Sprachform, in welcher das Aramäische dem Hebräischen noch näher stand [1]). Hierher gehören: a. Die Formen Poal, Palel, Hithpalel und Ethpoal, welche aber auch im Targumischen vorkommen. b. Die Verwendung des Imperf. als erzählender Form K 73 4. c. Der Gebrauch des prohibitiven אל, das für das frühe Aramäisch sicher bezeugt ist, später noch im Samaritanischen vorkommt. Kein Hebraismus ist dagegen die Pluralendung ים anstatt ין, vielmehr Gedankenlosigkeit des Abschreibers, dem das Hebräische geläufiger war als das Aramäische; auch die Dagessirung des ת in בתיכון ist kein Hebraismus (gegen K 12 2e und 63), weil auch das Syr. bâttîn hat.

6. Als Hebraismen des Vf. sind nicht anzusehen einige Eigenheiten der Masora, welche im Textbestand keine Begründung haben, nämlich a. der Einfluss der Pausa auf die Vokalisation, welcher sich in der Setzung des Qamez für Pathach zeigt, sowie in der Setzung des beinahe immer defektiv geschriebenen Chireq für Zere; b. der Gebrauch von Segolatformen nach Analogie der Nominalflexion auch beim Verb. Dagegen die Nominalformen מֶלֶךְ u. dgl. sind nicht Hebraismen der Masora nach dem, was N über das Christlich-palaestinische mitgetheilt hat ZDMG 22 475. Einzelne Hebraismen der Masora s. zu 2 10. 4 11. 5 16. 7 10.

7. In einigen Fällen liegt die Masora geradezu in Streit mit dem Text, indem sie die demselben eigene ältere Sprachform nicht anerkennen will: a. Für אנתה antâ fordert sie immer אַנְתְּ (wie umgekehrt für hebr. את att an einigen Stellen אַתָּה Ps 6 4. Job 1 10. Koh 7 22). b. Der Text differenzirt die Suffixe am Sing. und am Plur. der Nomina, die Masora identificirt dieselben für die 1. Pers. Plur., die 2. Pers. Sing. und die 3. Pers. Sing. Fem. durch Ausstossung des Plural-Jod in der Endung der Nomina. c. Der Text unterscheidet (wie im Hebräischen u. im Nabatäischen) nicht die 3. masc. und die 3. fem. beim Plural der Personalpronomina und der Perfekta; die Masora differenzirt hier nach der Analogie des Westaramäischen überhaupt K 98 2, c. d. Im Part. Qal der Verba ע״ו inserirt der Text ein א, welches die Masora (ausser im Sing. z. B. 2 31, wo auch das Syr. qâêm schreibt, freilich qâjêm spricht; im Mand. wird das Jod auch in diesem Fall geschrieben קאיים) in י verwandelt, auch stellt sie in den hinten vermehrten Formen der Nomina auf ־ֵי das Jod. wieder her, wenn der Text dafür א hat (doch nicht immer K 11 1b; 61, 6). Hierbei handelt es sich aber mehr um einen Unterschied der Orthographie als der Orthoepie.

8. Irrthümer der Masora sind wahrscheinlich מָן bei Baer für מַן; יַקַּר 4 33 für יְקָר; שֶׁצְּתָא für שֶׁצְתָא; Formen wie מַטַּת für מְטָת von den Verben ל״ה; הֶקִימַת 7,5 neben dem richtigen הֲקִימַת. Siehe auch zu 3 2. 7 15.

---

1) »Je älter das Aramäische ist, um so mehr gleicht es dem Hebräischen. Diese Erkenntniss musste man bereits aus den bisher bekannten Inschriften und Inschriftstücken entnehmen und findet man durch die Panammû-[Zindschirli-]Inschriften vollauf bestätigt« Sachau in Mittheil. a. d. orient. Samml. XI, 1 88. S. auch ZDMG 47 99ff.

Die in das biblische Aramäisch eingedrungenen Fremdwörter zählt K 64 auf. Hinzuzufügen ist ohne Zweifel חפתיא 3 2, dessen herkömmliche Ableitung von פתא K 60 6 für wahrscheinlich hält; aber die Zusammenstellung mit dem arab. mufti ist nicht weniger verfehlt als die mit dem griechischen ὕπατος; vielmehr schlage ich vor auf das skr. adhipati, welches altpers. adipati lauten würde, zurückzugehen; es bezeichnet den Oberherrn, a. a. O. den Oberbeamten. Auch זמן ist hinzuzufügen; es stammt her vom zend. zrvan oder zrvâna, Huzvaresch זרואנן (daher das syrische zĕbhan) mit der Nebenform זרמאנן (woher auch das pers. zemân); eine Abänderung derselben Wurzel ist זבן bestimmen, kaufen. Ferner wird נדן 7 15 auf skr. nidhâna Behälter zurückzuführen sein (N GgA 1884 1022). Ueber אזדא vgl. zu 2 5. Dagegen zu streichen sind, weil hebr.-aramäischen Ursprungs, סרבל s. zu 3 21, und שבכא s. zu 3 5. Zu כרוזא bemerkt K, auf dies Wort sei für die Frage nach der Abfassungszeit des Dan mehr Gewicht zu legen als auf irgend ein anderes griechisches Wort, denn einen Amtsnamen werde eine Sprache immer nur von dem jeweilig herrschenden oder doch irgendwie tonangebenden Volke übernehmen. Aber wie K selbst zugiebt, ist כרוז nicht der griechische Amtsname κήρυξ, sondern die übliche Form des Nomen agentis (die nur zufällig sonst im biblischen Aramäisch sich nicht findet; vgl. im nachbiblischen Hebräisch גרוש, מרוד) des Verbums כרז, der allerdings das griech. κηρύσσειν ist, das in das Aramäische, wie auch in das Arabische, eingedrungen ist; eben weil כרוז eine »gut aramäische« Bildung ist, ist von der »Uebernahme eines Amtsnamens« hier nicht die Rede [1]). המנוכא führt K unter die aus dem Griechischen herübergenommenen Wörter auf. Aber das Griech. μανιάκης ist selbst ein Fremdwort (Polyb. 2 31), welches wie die Formen μάνος und μάννος und das lat. monile zurückgeht auf skr. mânika. — Der allgemein üblichen Herleitung des Wortes סומפניה von συμφωνία kann ich, so bestechend sie ist, nicht beistimmen, weil συμφωνία nicht der Name eines Instruments ist, sondern für Koncert steht, z. B. Lk 15 25; nur an der oft citirten Stelle Pol. 26, 10 5 könnte es neben κεράτιον ein Instrument zu bezeichnen scheinen, doch übersetzt Schweighäuser-Dübner auch dort (wie 31 4, 9) musicorum concentus. Mir scheint die ältere Form des aram. Wortes סיפניה zu sein 3 10, welche mit dem syr. zĕfûnjâ übereinstimmt, und vielmehr auf σιφώνια zurückgeht, also ein aus kleinen Röhren zusammengesetztes Instrument bezeichnet, womit Bar Bahlûls Erklärung übereinstimmt, der es dem persischen nâj gleichsetzt, das er wiederum erklärt אבובא דמן אבנוס או נחשא; vgl. im nachbiblischen Hebräisch סימפון fistula pulmonis, das selbstverständlich nur mit σίφων zusammenhängen kann, und בית הסמפנות der Theil der Lunge in welchem die Luftkanäle liegen (zur Einschiebung des m vgl. mand. טאמביביא für שביבא 3 22, פרומביא φορβειά). In Folge falscher Herleitung schrieb man später סומ״, und eben aus unserer Danielstelle kam dann symphonia in die Sprache der

---

1) N (GgA 1884 1019) bezweifelt noch die Ableitung aus dem Griechischen; so wird CJS 2 86 aus der Inschrift eines Siegels, das in die Zeit vor dem 6. Jahrh. gehört: לכרזי — gefolgert: clare apparet, vocabulum כרזי ad aramaicam stirpem referendum et non e graeco sermone in aramaeum translatum esse. Dass das Nomen agentis von einem Qal, das nicht vorkommt, gebildet ist, steht nicht ohne Beispiel da; man vgl. נגיד Führer.

Kirchenväter, welche aber damit so wenig anzufangen wissen, dass sie schwanken, ob sie darunter eine Trommel (Isid. Hisp.) oder eine Leier oder eine Flöte oder Trompete verstehen sollen, während H (in der ep. ad Damasum) leugnet, dass symphonia überhaupt ein Instrument bezeichne. Aus dem Spätlateinischen kam dann zampogna u. Aehnl. in die romanischen Sprachen als Bezeichnung des Dudelsacks. (Dass *συμφωνεῖν* und *συμφωνεῖσθαι* in der Bedeutung: zum Uebereinkommen gelangen — in das Aram. übergegangen ist (ins Palmyr. ZDMG 42_{412}) trägt für die Herleitung des Namens des Musikinstrumentes natürlich nichts aus.) — Endlich sei hier noch ein Wort über den indischen Ursprung des Ausdrucks ארגון hinzugefügt, welchen B beanstandet, weil er (in der hebr. Form ארגמן) schon Jdc 8_{26} vorkomme, aber das heisst nur, dass er bereits in der früheren Königszeit gebräuchlich war; und weil der Purpursaft nicht in Indien, sondern an den Küsten des Mittelmeers gewonnen sei; aber Pietschmann (Gesch. d. Phoenizier 239) bezweifelt, dass die Bereitung der Purpurfarbe zuerst in Phoenizien ausgeübt worden ist; Ktesias erzählt, dass die Inder aus den Schildläusen des Lackbaumes die schönste Purpurfarbe bereiteten. Uebrigens ist ארגון (auch hebr. 2 Chr 2_6; syr. argvânâ) nicht Umbildung von ארגמן (assyr. argamannu), sondern geht zurück auf skr. râgavant (von râga, rothe Farbe). Weiteres s. u. bei den einzelnen Fremdwörtern; s. auch zu סרך 6_3.

Zwischen der aramäischen Sprache des Dan und des Esr finden sich nur unbedeutende Differenzen: für המון eos bei Dan findet sich bei Esr המו; דכן ille steht bei Dan für beide Geschlechter, wogegen Esr דֵּךְ und דָּךְ differenzirt; auch kommen bei letzterem die Suffixe כם und הם neben den mit Dan gemeinsamen Formen כון und הון vor (im Nab. הם, im Palmyr. הון und הן). Ungerechtfertigt ist also das Urtheil Renans (Hist. génér. des langues sémit. 4. éd. p. 219): La langue des parties chaldéennes du Livre de Daniel est beaucoup plus basse que celle des fragments chaldéens du Livre d'Esdras et s' incline beaucoup vers la langue du Talmud.

2. Literarischer Charakter.

6. Im Dan begegnet uns zuerst Begriff und Name der Bibel *τὰ βιβλία*, denn im Sinn dieses Ausdrucks steht 9_2 הספרים (oder steht es wie zuweilen im Nachbibl. so, dass es die ATlichen Bücher mit Ausnahme der Thora bezeichnet?).

Die Dreitheilung des ATlichen Kanons ist zuerst bezeugt im Prolog des Siraciden um 130 v. Chr. Innerhalb der dritten Klasse der kanonischen Bücher steht Dan nach Angabe des Talmud (Baba bathra 14b) so, dass ihm nur noch Est Esr (u. Neh) Chr folgen. Im alexandrinischen Kanon stehen die Propheten zuletzt, und zwar so, dass dem *Δωδεκαπρόφητον* (welches vorangestellt ist, weil es zeitlich am weitesten zurückgeht), Jes Jer Ez Dan folgen, nach welchem 3 Bücher der Makkabäer den Kanon abschliessen. Bei Melito von Sardes stehen am Ende des Kanons: Jes Jer *οἱ δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ* Dan Ez Esr (-Neh) (Eus. h. e. 4_{26}); bei Origenes: Jes Jer Dan Ez Job Est (die 12 kl. Pr. sind versehentlich ausgelassen a. a. O. 6_{25}); bei H: Salom. Schriften Dan Chr Esr (-Neh) Est.

Nach dem massgebenden palästinischen Kanon gehört also Dan nicht zu den Propheten. Unser Buch erhebt auch selbst darauf keinen Anspruch. Nirgendwo wird die Offenbarung, welche hier mitgetheilt wird, eingeführt mit den Worten: So spricht Jahve. Die in den letzten Jahrhunderten herrschende Anschauung, dass die Prophetie verstummt sei (Ps 74_{9}. 1 Mak 4_{46}. 9_{27}. 14_{41}. Gebet Asarjas v. 14. Sota 48b) theilt der Vf. unseres Buches, so dass er die Propheten 9_{6} als Männer der Vergangenheit bezeichnet. Er bekennt 9_{2}, dass er die Schriften früherer Propheten durchforsche, stellt also seine Verkündigung in Abhängigkeit von ihnen. Zu der Anlehnung an Jeremias Weissagung a. a. O. bildet seine Anlehnung an die mündliche Ueberlieferung von dem geheimnisskundigen Dan, mit dessen Namen er schützt, was er selbst geschaut hat, geradezu eine Analogie.

In der Synagoge bewahrte man die Erkenntniss des besonderen Charakters unseres Buches; Megilla 3a wird Dan als Visionär von Hag, Zch, Mal als Propheten unterschieden. In der Kirche übersah man diesen Unterschied; war doch Dan auch im NT Mt 24_{15} als *προφήτης* bezeichnet; was freilich für die Beurtheilung unseres Buches nichts austrägt, zumal dieser Ausdruck im NT in so weitem Sinn gebraucht ist, dass auch Asaph Mt 13_{35} und selbst ein heidnischer Dichter Tit 1_{12} so heisst; wo man darauf aufmerksam wurde, dass die Juden Dan von den Propheten unterschieden, sprach man sich mit Eifer dagegen aus, wie z. B. Theodoret (ed. Migne 2_{1260}f.): *εἰς τοσαύτην ἀναισχυντίαν ἤλασαν* (sc. *οἱ Ἰουδαῖοι*) *ὡς καὶ τοῦ χόρου τῶν προφητῶν τοῦτον ἀποσχοινίζειν καὶ αὐτῆς αὐτὸν τῆς προφητικῆς προσηγορίας ἀποστηρεῖν .... εἰ γὰρ ταῦτα προφητείας ἀλλότρια, τίνα προφητείας τὰ ἴδια;*

Wachgerufen wurde das Gefühl für den charakteristischen Unterschied zwischen dem Danielbuch und den prophetischen Schriften erst wieder durch Eichhorn: »Im Dan öffnet sich eine ganz neue Welt« (Einl. 4. Ausg. 4_{472}). Mit verwandten späteren Schriften wurde das Danielbuch unter den Gesammtbegriff der apokalyptischen Litteratur gebracht von Lücke. Der Name, hergenommen von der johanneischen Apokalypse, schon in der griechischen Kirche in erweitertem Sinn gebraucht, ist hier gewählt im Anschluss an Dan 2_{19}. Bekämpft wurde die Trennung des Danielbuchs von der prophetischen Litteratur noch von Hengstenberg und Auberlen, doch unter Anerkennung seiner Eigenart.

Der Grundunterschied zwischen Prophetie und Apokalyptik liegt darin, dass die Propheten die Gegenwart aus Vergangenheit und Zukunft verstehen und verarbeiten lehren, die Apokalyptiker aber die Zukunft, und zwar die als nahe angeschaute letzte Zukunft, aus Vergangenheit und Gegenwart ableiten und zum Gegenstand tröstender Hoffnung machen. Auch die Propheten betonen, dass sie Seher des Zukünftigen sind, und sogar so nachdrücklich, dass sie dafür sorgen, dass ihre Weissagungen für die Zukunft aufbewahrt bleiben; doch dient bei ihnen die Zukunft der Gegenwart und ist selbst fortgesetzte Gegenwart; die Zukunft der Apokalyptiker ist das glänzende Widerspiel der leidvollen Gegenwart und soll über diese hinwegheben; ja wenn Geheimhaltung der Weissagung befohlen wird, so ist dieselbe nicht einmal als für die Gegenwart gegeben hingestellt (vgl. Henoch 1_{2}: nicht für dieses Geschlecht, sondern für die fernen

Geschlechter, welche kommen werden). Ist die Zukunft der Apokalyptiker aber letzte Zukunft, Ende der ungöttlichen Welt und Vollendung des Gottesreiches, und soll gezeigt werden, wie diese Zukunft aus Vergangenheit und Gegenwart herauswächst, so muss die Apokalyptik universalistisch sein, einen Abriss der Weltentwicklung geben. Diese wird hier naturgemäss nicht eine Philosophie der Weltgeschichte werden, welche Ursache und Wirkung des Geschehenen ins Licht stellt, sondern eher eine Theologie derselben, welche die Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks ausmalt. Aus dem Grundgedanken, dass Gott für alles irdische Geschehen ein Zeitmass bestimmt hat (Dan 7 12; vgl. Act 17 16) erwächst die der Apokalyptik eigene Verwendung der Zahlen, welche die Hoffnungen, die auf besseren Gründen beruhen, annehmbar machen sollen, indem sie eine Anschauung von der Harmonie der Zeitläufe ermöglichen (vgl. Mt 1 17). Der Trockenheit blosser Zahlangaben wirkt entgegen der Bilderreichthum der Apokalyptik, dadurch motivirt, dass das Ende nicht in blasser Ferne, sondern in deutlich sichtbarer Nähe erscheint. Der Umstand, dass nicht mehr das Volk als Ganzes der Heidenwelt gegenübergestellt werden kann (wie z. B. im Richterbuch), sondern innerhalb des Volkes eine Gottesgemeinde von den Abfallenden sich sondert, giebt der Apokalyptik einen esoterischen Charakter; sie wendet sich an einen Kreis von Eingeweihten (משכלים 12 3), während doch dieser esoterischen Bestimmung eine durchaus exoterische Beziehung gegenüber steht, denn ihr Gegenstand ist der denkbar allgemeinste. — Bei der Prophetie trug der Mann mit dem Ansehen, das er als Gesandter Gottes genoss, das Wort, das er aussprach; die Apokalyptik bedurfte, weil sie noch stärkeren Anspruch erhob, auf Treu und Glauben hingenommen zu werden, besonders grosser Namen; daher kleidet sie sich meist in das Gewand der Pseudonymität. Will man dieselbe sittlich beurtheilen, so ist erstens zu berücksichtigen, dass die Verfasser der apokalyptischen Schriften der Ueberzeugung lebten, Erwartungen niederzuschreiben oder weiter auszuführen, welche die von ihnen genannten Gottesmänner gehegt haben mussten; denn konnte Gott seinen Vertrauten seine Rathschlüsse verheimlicht haben (Gen 18 17)? wozu sollte ein Henoch mit Gott umgegangen, Daniel ein hochberühmter Weiser gewesen sein, ausser um Aufschlüsse über eine Zukunft zu empfangen (Am 3 7), über welche Näheres zu erfahren Lebensbedürfniss für die Frommen war? Zweitens war Pseudonymität ein sehr allgemeiner Zug der damaligen Litteratur, und der Begriff des litterarischen Eigenthums war jener Zeit und noch mehr den hier in Betracht kommenden Kreisen fremd. Uebrigens ist der Mantel der Pseudonymität nur so lose umgehängt, dass nicht allein von Dan in beiden Theilen in dritter Person geredet wird (im 2. Theil 7 1. 10 1), sondern dass er auch mit Lob, das nicht von ihm selbst ertheilt gedacht werden kann, überhäuft wird 6 4.

Die Zahlen unseres Buches sind (etwa mit Ausnahme der Vierzahl, als Ausdrucks der Allseitigkeit) nicht symbolisch zu fassen, aber ihre kyklische Natur, nach welcher sie zur Darstellung des ausgereiften, abgerundeten harmonischen Charakters des göttlichen Weltregiments dienen, hätte von den Auslegern mehr berücksichtigt werden sollen; viele unnöthige Grübeleien und Diskussionen wären dann vermieden worden, die schon ausgeschlossen erscheinen sollten durch

die Erwägung, welche Bedeutung eine der Geschichte folgende Aufzählung der Weltreiche, Weltherrscher u. dgl. für die ecclesia pressa des Judenvolkes im 2. vorchristlichen Jahrhundert gehabt haben könnte? — Die Rundzahlen, die im Dan vorkommen, abgesehen von den haggadistischen Zusätzen (s. u.), in welchen dieselben eine noch grössere Rolle spielen, sind folgende:

drei: 3 Jahre währt die Erziehung der königlichen Pagen 1_{5};
3 Rippen hat der Bär in seinem Rachen 7_{5};
3 Hörner des vierten Thieres werden ausgerissen 7_{8};
30 Tage eine runde Zeit 6_{8};
6 Ellen breit und 60 Ellen hoch ist das Bild, welches Nebukadnezar aufstellen lässt 3_{1}.

vier: 4 Reiche werden dargestellt durch das Bild K. 2;
4 desgl. durch die Thiere K. 7;
4 Köpfe und 4 Flügel hat das 4. Thier 7_{6};
4 Hörner treten an die Stelle des grössten Horns des 4. Thieres 8_{8};
4 persische Könige regieren mit Einschluss des reichen Kriegskönigs 11_{2};
in 4 Theile zerfällt das Reich Alexanders d. Gr. 11_{4}.

zehn: 10 Tage bilden eine runde Zeit 1_{11};
10 mal bildet ein rundes Verhältniss 1_{20};
10 Hörner hat das 4. Thier 7_{7}.

sieben: 7 mal ist ein rundes Verhältniss 3_{19};
7 Zeiten vergehen über Nebukadnezars Erniedrigung 4_{13};
70 Jahrwochen werden zerlegt in $7 + 62 + 1$ Wochen 9_{24}ff.;
7 Zeiten sind halbirt zu $1 + 2 + {}^1/_x$ Zeiten 7_{25};
$^7/_2 = 1 + 2 + {}^1/_x$ Jahre zu 360 Tagen oder 720 Abenden und Morgen gerechnet giebt 2300 Abendmorgen 8_{14};
$^7/_2$ Jahre mit dem in diesen Zeitraum fallenden Schaltmonat zusammen zu 43 Monaten gerechnet giebt 1290 Tage 12_{11};
$^7/_2$ Jahre + $^3/_2$ Monate giebt 1335 Tage 12_{13}.

Die Bildersprache des Danielbuches ist einfach und leichtverständlich. In menschlicher Gestalt erscheinen Gott 7_{9}, der Träger des Gottesreiches 7_{13}, die Engel 10 und 12. Thiere sind Abbilder der brutalen Gewalt der Weltreiche, und zwar der geflügelte Löwe 7_{4} nach dem Vorgang babylonischer Bildwerke wie auch des Jer, s. z. St., der Bär 7_{5} dessen Wuth sprichwörtlich ist (2 Sam 17_{8} und sonst), der gleichfalls wegen seiner Furchtbarkeit sprichwörtliche Leopard 7_{6} (Hos 12_{3}. Jer 5_{6}; in der Hamasa ist tanammara »pardeln« = verwüsten [1])), der Widder 8_{3} (nahegelegt durch den Doppelsinn von אילים; vgl. aber auch kabsh in der Hamasa), der Bock 8_{5} (wie Jes 14_{9}. Zch 10_{3}). Das Horn als Bild der Macht 7_{7}. 8_{6} kommt nicht nur häufig bei morgenländischen Schriftstellern, sondern auch bei Ovid und Horaz vor. Ein Baum ist Symbol

---

1) Als Beispiel altpatristischer Ausdeutung s. Hippolyt zu 7_{6} (ed. Bratke $_{4}$): *ἀφωμοίωσε δὲ αὐτοὺς* [die Griechen] *παρδάλει διὰ τὸ γεγενῆσθαι αὐτοὺς ὀξεῖς τῷ νοῒ καὶ πολυμηχάνους ἐν τοῖς λογισμοῖς καὶ πικροὺς τῇ καρδίᾳ, ὃν τρόπον καὶ τὸ ζῶον ποικίλον ἐστὶ τῇ ἰδέᾳ, ὀξὺ δὲ εἰς τὸ κακοποιῆσαι καὶ αἷμα ἀνθρώπου πιεῖν.*

ruhiger Machtfülle 4_{7}; er bezeichnet Ez 31_{3} den assyrischen und ebenda v. 8 den aegyptischen König, 17_{12}ff. u. 19_{10}ff. Israel; vier Bäume als Sinnbild der Weltalter in einem Gesicht des Zarathustra s. Spiegel, Eran. Alterthumskunde 2_{512}, ein Baum als Sinnbild der Macht in einem Traumgesicht des Xerxes Her 7_{19}. Die Metalle Gold, Silber, Erz und Eisen hat das Viermonarchienbild 2_{32}f. gemeinsam mit dem Mythus von den vier Weltaltern bei den Indern, Persern und Griechen; ihre Zusammengehörigkeit und die Stufenfolge ihres Werthes findet sich bei den verschiedensten Schriftstellern z. B. Aesch. Prom. 502 und Cic. div. 1_{51}; eigenthümlich ist unserm Vf. nur, dass er als fünften Stoff Thonerde hinzufügt, worauf die Schöpfungsgeschichte des Menschen und Worte wie Gen 18_{27}. Ps 103_{14} hinführen. Das Bild des Steines 2_{34}, welcher sich vom Felsen 2_{35} loslöst, ist gegeben durch den Gegensatz zu der Statue 2_{31}; die letztere ist das Produkt des Menschengeistes, der erstere das Gebilde Gottes (vgl. Ex 20_{25}). Die sinnbildliche Bedeutung des Meeres ist Apk 17_{15} gegeben; begründet ist sie Jes 17_{12}. Ps 93_{4} (hierher gehört, dass die Ströme Abbilder der Weltreiche sind, der Nil des aegypt. Jer 46_{7}f., der Euphrat des assyr. Jes 8_{7}f., Tigris und Euphrat des assyr. und des babyl. Reiches Jes 27_{1}). Bücher (zuerst Ex 32_{32}) sind das Sinnbild für die Unumstösslichkeit der göttlichen Regierungs- und Vergeltungsgedanken 7_{10}. 10_{21}. Genauer handelt es sich an der letzteren Stelle um das Buch des göttlichen Rathschlusses wie Ps 139_{16}, an der ersteren um diejenigen Bücher, in welche die Werke der Frommen wie Neh 13_{14} und die Gottlosigkeit der Frevler wie Jes 65_{6} verzeichnet werden. Wie die NTliche Apokalypse (20_{12}) von den Büchern des Gerichts noch das *ἄλλο βιβλίον ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς* unterscheidet, so redet 12_{1} von einem Buche, in welchem diejenigen geschrieben stehen, die gerettet werden sollen.

Innerhalb der ATlichen Apokalyptik nimmt Dan zeitlich und sachlich den ersten Platz ein. Allerdings giebt es einzelne ältere Abschnitte apokalyptischen Inhalts, welche in die Schriften der Propheten eingefügt worden sind; vorzüglich gilt das von Jes 24—27, worüber Duhm urtheilt: »In der That könnte Jes ebenso gut das Buch Dan geschrieben haben, wie diese Schrift« (Duhm lässt allerdings diese Kapitel lange nach unserm Danielbuch verfasst sein). Die eigentlichen Vorläufer der Apokalyptik sind Ez und Zch; der letztere berührt sich manchfaltig mit Dan auch hinsichtlich der Angelologie (s. u.). Dem im Danielbuch gegebenen Vorbild streben nach: das Buch Henoch (seit dem 2. Jahrh. vor Chr.), die Sibyllinen (desgl.), die Aufnahme Moses (1. Jahrh. n. Chr.), die Apokalypse Baruchs (nach 70 n. Chr.), das 4. Buch Esra (gegen 100 n. Chr.), sowie innerhalb der christlichen Kirche die johanneische Apokalypse, die apokryphische Apokalypse des Petrus u. a. (weiteres s. u.).

7. Seinem Inhalt nach zerfällt das Danielbuch in zwei Haupttheile; in den sechs ersten Kapiteln werden die Erlebnisse Daniels erzählt, von welchem in der dritten Person die Rede ist, in den folgenden sechs Kapiteln werden von ihm selber (doch s. 10_{1}) seine Gesichte mitgetheilt. Aber deshalb fällt das Buch ni[illegible] Schriften aus einander; abgesehen davon, dass die beiden Hälften [illegible]zusammengeklammert sind, dass Kap. 7 noch aram. abgefasst ist, [illegible]ass nach allgemeiner ATlicher Anschauung die persönlichen

Schicksale der Propheten mit ihrer Berufsthätigkeit im nächsten Zusammenhang stehen (man denke an Am Hos Jes Jer), sind Daniels Gesichte schon im ersten Theil vorbereitet durch das Gesicht Nebukadnezars, welches Dan deutet, und überhaupt wird die nähere Untersuchung zeigen, dass die erste Hälfte die zweite hervorheben soll, in der zweiten aber die Vision Kap. 11 mit ihrer Einleitung Kap. 10 und mit ihrem und des ganzen Werkes Schluss Kap. 12, wie sie am meisten Raum einnimmt, so auch am wichtigsten ist. Die Einheitlichkeit des Buches besteht also darin, dass dasselbe gipfelt in der grossen Offenbarung Kap. 11. Dies ist sogar durch die Steigerung des Herganges der Offenbarung angedeutet: 7_{1} sieht Dan auf seinem Lager einen Traum; 8_{2} wird er während des Gesichts an einen andern Ort versetzt; 9_{21} kommt Gabriel zur Zeit des Abendopfers zu ihm; 10_{4} erblickt er eine himmlische Erscheinung am lichten Tage.

Dennoch ist die Einheit des Buches in neuerer Zeit häufig angefochten worden; die Verschiedenheit der beiden Dialekte, in welchen es geschrieben ist, sowie des erzählenden Inhalts der ersten und des weissagenden Inhalts der zweiten Hälfte, die Möglichkeit, die aneinandergereihten Geschichten und Gesichte von einander abzulösen, endlich auch der Wunsch, wenn man Kap. 11 in späte Zeit setzen musste, doch für die vorhergehenden Kapitel einen früheren Ursprung anzunehmen, gaben Veranlassung dazu. Zuerst hat Spinoza (s. u.) das Danielbuch verschiedenen Zeitaltern zugeschrieben; J. D. Michaelis lässt unser Buch »aus lauter einzelnen Stücken« bestehen, ähnlich Bertholdt; auch nach Reuss empfiehlt sich, ja drängt sich auf »die Annahme successiver, in gewissem Sinn von einander unabhängiger Flugblätter«, welche er jedoch demselben Verfasser zuschreibt; verschiedene Verfasser nimmt für das »Bündel von Flugblättern« an L, welcher sogar Kap. 7 erst in das Jahr 69 n. Chr. zu setzen wagt (GgA $1891_{506\text{ff.}}$); dann muss er leugnen, dass Josephus das 7. Kap. des Dan gekannt habe und die Abfassung nicht nur der einschlägigen Theile der Sibyllinen und des Henochbuches, sondern auch der Evangelien (selbst den Messiasnamen »Menschensohn«!) spät heruntersetzen. Nach Eichhorn, Strack, Meinh ist der erste Theil des Dan (2—6. 7) beträchtlich früher verfasst als der in der makk. Zeit entstandene zweite; Kap. 1 ist als Einleitung hinzugefügt. Gegen die Entstehung des Werkes aus einer grösseren Anzahl einzelner Flugblätter verschiedener Verfasser ist es leicht, zahlreiche Beispiele desselben Styls aus den einzelnen Kapiteln anzuführen (vgl. bes. Kap. 3 u. 6, s. z. d. l.); Parallelen zwischen 2—7 und 8—12 hervorzuheben (z. B. עד־עדן עדנין ופלג עדן 7_{25} und 12_{7} למועד מועדים וחצי) ist deshalb unnütz, weil sie auf beabsichtigter Nachahmung beruhen könnten; aber für die Einheit des Buches giebt den Ausschlag, dass die Anschauungen desselben überall völlig dieselben sind, die Visionen einander ergänzen und sogar der Aufbau des Ganzen planmässig ist. Cornill behauptet sogar, in Einem grossen Zuge, mit fliegender Hast sei das Buch auf Papier geworfen, daraus erkläre sich am besten die Holzschnittmanier(?) des Vf.; aber dagegen sprechen doch einige sprachliche Verschiedenheiten, welche sich unleugbar in unserm Buche finden, s. z. B. zu 7_{2}. Ueber die Widersprüche, welche man zwischen $1_{1.5.18}$ und 2_{1}; zwischen 1_{21} und 10_{1}; zwischen $2_{48\text{f.}}$ und 3 ff. zu entdecken meint, wird an den betr. Stellen zu reden sein.

3. Historischer Charakter.

8. Der Mann, dessen Erlebnisse und Gesichte in unserm Buch mitgetheilt werden, trägt den Namen דָּנִיֵּאל. Dieser Name kommt Ez 14 14. 20. 28 3 in der Form דָּנִאֵל vor. Unsere Form ist die spätere, dadurch entstanden, dass das א seine Konsonantennatur verlor und das י sie um so mehr durch Verdoppelung zu behaupten suchte; so steht 1 Chr 25 27 אֱלִיָּתָה für אֱלִיאָתָה (Deus venit) und Esr 5 1 נְבִיַּא Q. für das Kth. נְבִיאָה (vgl. arab. nabijjun); andere Analogieen s. Ewald 45 d. Die Bedeutung des Namens ist: Gott ist mein Richter — vgl. אביאל, גריאל, צוריאל. Diesen Namen (der auch im Palmyr. vorkommt) tragen 1. ein Sohn Davids und der Abigail 1 Chr 3 1; aber dort liegt nur ein Schreibfehler vor (für דִּרִיאֵל? Klostermann zu 2 Sam 3 3), Sept haben *Δαλουία*, 2 Sam 3 2 כלאב; 2. ein Haupt einer Priesterfamilie zur Zeit Esras Esr 8 2. Neh 10 7; 3. unser Seher. Auffällig ist, dass die drei Gefährten dieses dritten Daniel, nämlich Misael, Asarja und Hananja, auch als Zeitgenossen des sub 2 genannten Dan vorkommen Neh 8 4. 10 2. 23; die Annahme liegt nahe, dass der 2. Dan mit unserm 3. identificirt worden ist und ihm so seine Altersgenossen zugeführt hat. Unser Dan kommt in den kanon. Büchern des AT ausser im Danielbuch nur noch bei Ez vor, und zwar 14 14. 20 zwischen Noah und Hiob, wie diese durch seine צדקה berühmt, und 28 3 als hervorragender חכם, vor dem nichts Geheimes geheim sei (vgl. 4 6). Deshalb weil Ez 28 3 der König von Tyrus auf ihn verwiesen wird, ist er noch nicht ein fremdländischer Weiser (gegen Smend, ATliche Rel. Gesch. 516). Aber der Ton, in welchem Ez von Dan spricht, widerräth entschieden, in ihm einen seiner Zeitgenossen zu sehn. Wir können mit Sicherheit nur dies sagen, dass Dan sprichwörtlich genannt wurde als Gerechter und Weiser, und die Ueberlieferung wird dies mit Beispielen belegt haben.

Wie diese Ueberlieferung, welche in unserm Buch ihren Ausdruck gefunden hat, zur Dichtung sich verhält, zeigt ein Vergleich zwischen Dan und Jdt; wie sie sich aber zu exakter Geschichtschreibung verhält, muss sich ergeben aus der Untersuchung der historischen Ungenauigkeiten, welche man in unserem Buche findet. Die bedeutenderen unter denselben werden hier zusammengestellt.

1. Nach 1 1 kommt König Nebukadnezar im dritten Jahr der Regierung Jehojakims nach Jerusalem und belagert es; und der Herr giebt Jehojakim und einige Geräthe des Hauses Gottes in seine Hand, worauf er seine Beute an Menschen und Kostbarkeiten nach Sinear bringt. Dass nach Jer 25 1 das vierte Jahr Jehojakims das erste Regierungsjahr Nebukadnezars ist, macht keine Schwierigkeit, denn Neb. wird proleptisch König genannt, wie Jer 46 2 gesagt ist, der König Neb. habe die Schlacht bei Karchemisch geschlagen, welche er noch zu Lebzeiten seines Vaters gewann. Aber hat Neb. bereits zur Zeit Jehojakims Jerusalem erobert und den Tempel geplündert? Doch ist dies an unserer Danielstelle gar nicht gesagt; der Ausdruck: einige Geräthe — lässt vielmehr darauf schliessen, dass der geängstigte Jehojakim sich von Neb. losgekauft hat. Aber ein solches Vorgehen gegen Jehojakim war erst möglich, nachdem Neb. die Aegypter, deren Vasall Jehojakim war, in der Schlacht bei Karchemisch

geschlagen hatte, was nach Jer a. a. O. erst im 4. Jahre Jehojakims geschah. Aber da Jehojakim (nach Kamphausen und Köhler) 607—597 regierte, die Schlacht bei Karchemisch aber mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in die erste Hälfte des Jahres 605 gesetzt wird (so z. B. KAT 421, Hommel Gesch. Bab. u. Ass. 756), so ist die Angabe Dan 1 1 die richtigere, zumal sich die Entstehung der Angabe Jer 46 2 leicht erklären lässt (s. Köhler Bibl. Gesch. 2, 2, 469). Dass aber Jer 25 im 4. Jahr Jehojakims der Angriff der Babylonier noch als etwas Zukünftiges hingestellt wird, kann nicht auffällig sein, wenn man vergleicht, dass es sich bei jener ersten Digression Nebukadnezars gegen Jerusalem um einen Kriegszug handelte, der durch die Unterwerfung Jehojakims, besonders aber durch die Eile, in welcher Neb. nach seines Vaters Tode seine Rückkehr betreiben musste, abgekürzt war, dass dagegen Jer von einem völlig vernichtenden Strafgericht Gottes durch Neb. redet; doch könnte man auch die Angabe Jer 25 1 auffassen wie 46 2 und die Weissagung des Jer dem ersten Auftreten des Neb. gegenüber dem Jehojakim vorausgehen lassen. Zwischen Dan und Jer liegt also ein Widerspruch nicht vor, was schon deshalb sehr unwahrscheinlich ist, weil der Vf. des Dan gerade Jer 25 zum Gegenstand seiner Forschung gemacht hat nach 9 2; gegen einen derartigen Widerspruch kämen die von König (Einl. 388f.) aufgezählten Erinnerungsfehler nicht auf. — Auf den Zug Nebukadnezars weist beiläufig und daher um so glaubwürdiger hin Jer 35 11; auf seinen Erfolg 2 Reg 24 1. 2 Chr 36 6. 7 ist nur fragmentarisch enthalten; dass der Vf. des Dan diese Stelle benutzt habe, ist unwahrscheinlich, da wenigstens nach dem jetzt dort vorliegenden Text (aber vgl. Esr 1 7!) die heiligen Geräthe in den Palast des Neb. gebracht wurden. Ein Zeuge für die Glaubwürdigkeit von Dan 1 1 ist Berosos bei Jos. Arch. 10, 11 1: *ἀκούσας δ᾽ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ναβουχοδονόσορος* (?) *ὅτι ὁ τεταγμένος σατράπης ἐν τῇ Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ τὴν κοίλην Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην τόποις*[1]) *ἀποστάτης αὐτοῦ γέγονεν, οὐ δυνάμενος αὐτὸς ἔτι κακοπαθεῖν, συστήσας τῷ υἱῷ Ναβοιχοδονοσόρῳ ὄντι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως ἔπεμψεν ἐπ᾽ αὐτόν. συμμίξας δὲ Ναβουχοδονόσορος τῷ ἀποστάτῃ καὶ παραταξάμενος αὐτοῦ τε ἐκράτησε καὶ τὴν χώραν ἐκ ταύτης τῆς ἀρχῆς ὑπὸ τὴν αὐτοῦ βασιλείαν ἐποιήσατο. τῷ δὲ πατρὶ τῷ Ναβυχοδονοσόρῳ* (?) *συνέβη κατ᾽ αὐτὸν τὸν καιρὸν ἀῤῥωστήσαντι ἐν τῇ Βαβυλωνίων πόλει μεταλλάξαι τὸν βίον ἔτη βασιλεύσαντι εἰκοσιέν. αἰσθόμενος δὲ μετ᾽ οὐ πολὺν χρόνον τὴν τοῦ πατρὸς τελευτὴν Ναβουχοδονόσορος καὶ καταστήσας τὰ κατὰ τὴν Αἴγυπτον πράγματα καὶ τὴν λοιπὴν χώραν καὶ τοὺς αἰχμαλώτους Ἰυδαίων* (!) *τε καὶ Φοινίκων καὶ Σύρων καὶ τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐθνῶν καὶ συντάξας τισὶ τῶν φίλων μετὰ τῆς βαρυτάτης δυνάμεως καὶ τῆς λοιπῆς ὠφελείας ἀνακομίζειν*

---

1) B ficht Berosos um dieser Ausdrücke willen stark an: »Berossus here assumes that Egypt, as well as Coele-Syria and Phoenicia, had already been conquered by the Chaldeans before the death of Nabopalassar and the battle of Carchemish — a notion contrary to all evidence. The passage is therefore altogether untrustworthy«. Aber Schrader (HbA 1068) und Köhler (Bibl. Gesch. 2, 2 467) weisen darauf hin, dass, was vor dem Falle Ninives den Assyrern unterworfen war, nach demselben ideell den Erben der Assyrer in Südwestasien, den Babyloniern, angehörte.

εἰς τὴν Βαβυλωνίαν αὐτὸς ὁρμήσας ὀλιγοστὸς διὰ τῆς ἐρήμου παρεγένετο εἰς Βαβυλῶνα.

2. 4 25f. wird erzählt, dass Nebukadnezar zur Strafe für seine Hoffart sieben Zeiten lang mit den Thieren des Feldes und nach Art derselben habe leben müssen, worauf er zu grösserer Machtfülle als zuvor gekommen sei. Eusebius in der praep. evang. 9, 41 (sowie kürzer in der armen. Chronik 1 41. 42) erzählt nach Abydenus (2. Jahrh. nach Chr.), welcher aus echt babylonischer Tradition schöpfte, dass Neb. auf das Dach seines Palastes gestiegen sei, Unheil, das durch die Perser bevorstehe, geweissagt habe und darauf plötzlich verschwunden sei. Und zwar habe er bei dieser Gelegenheit dem Feinde, der sein Reich bedrohte, angewünscht, dass er durch die Einöde gejagt werden möge, wo weder Städte noch die Fussspur eines Menschen angetroffen werden, wohl aber wilde Thiere weiden und Vögel umherschweifen, während er allein in Felsklüften und Schluchten umherirrt. Dass die biblische Erzählung und der Bericht des Abydenus parallel laufen, kann nicht geleugnet werden; trotzdem der letztere so viel später niedergeschrieben ist, lässt sich die biblische Erzählung leichter von ihm herleiten als umgekehrt; wir haben hier also babylonische Ueberlieferung, welche allerdings jüdisch umgebildet und in dieser jüdischen Umbildung in den Dienst der Wahrheit gebracht ist, welche unser ganzes Buch ins Licht zu stellen strebt. (Weiteres s. Schrader in JprTh 1881 618.)

3. Nach Kap. 5 wird Belsazar, als dessen Vater Nebukadnezar genannt wird und der als König von Babel bezeichnet wird, in einer Nacht, nachdem er bei frevelndem Schwelgen ein geheimnissvolles Gottesurtheil an der Wand erblickt hat, getödtet. Belsazar wird auch 7 1. 8 1 genannt, wo von dem 1. resp. 3. Jahre seiner Regierung die Rede ist. Aber Belsazar ist als König von Babel nicht bezeugt; die Inschriften kennen nur einen Bêl-sar-uṣur, welcher erstgeborener Sohn des letzten Königs von Babel Nabonid ist, sein Tod wird in den Inschriften wahrscheinlich mehrere Monate nach der Eroberung Babylons angesetzt (Hommel in Müllers Handb. d. kl. Alt. 3 94). Der Sohn Nebukadnezars ist in den Inschriften Amêl-Marduk genannt, in der Bibel 2 Reg 25 27 Evilmerodach (zum Wechsel des m und v s. Friedr. Delitzsch, Assyr. Gramm. 44), welcher, zufolge Berosos, nach kurzer zügelloser Regierung von seinem Schwager Neriglissar ermordet worden ist. In unserer Erzählung ist also Evilmerodach mit Belsazar zusammengeworfen (wenn wir nicht annehmen wollen, dass Evilmerodach den Nebennamen Bêl-sar-uṣur getragen hat, wofür spricht, dass der Vf. unseres Buches den Evilmerodach doch aus 2 Reg kennen musste). Nun hat man seit Josephus (welcher Arch. 10, 11 2 *Βαλτάσαρος* und *Ναβοάνδηλος* (= Nabonid) identificirt) unsere Erzählung als Bericht vom Untergang Babels aufgefasst, verführt durch die (nach den Inschriften ungeschichtlichen) Angaben Herodots (1 191) und Xenophons (Kyr. 7 5), dass Kyros Babel während einer nächtlichen Festfeier überrumpelt habe. Aber hierzu nöthigt weder 5 28 noch 6 1, so dass ein Widerspruch zwischen unserm Buch und der beglaubigten Geschichte, nach welcher Babel überhaupt nicht mit den einheimischen Herrschern unter- sondern auf den persischen überging, nicht vorliegt.

4. 6 1 wird erwähnt Darius der Meder, welcher 62 Jahre alt (? s. z. d. St.)

zur Regierung gekommen sein soll; genauer wird 91 bemerkt, er sei ein Sohn des Ahasveros (Xerxes) gewesen und zum König gemacht worden über das Reich der Chaldäer, nach 629 folgte der Regierung dieses Darius die Regierung des Kores. Für diesen medischen Darius ist allerdings in der Geschichte kein Raum. Aber auch hier liegt keineswegs freie Erfindung vor (welchen Zweck hätte solche auch gehabt?) sondern die Ueberlieferung hat Nichtzusammengehöriges konfundirt; doch gelingt es noch, die Fäden wieder zu entwirren. Es handelt sich um Darius, den Vater des Xerxes, aus welchem hier der Sohn des Xerxes geworden ist. Dieser Darius hat sein Reich in 23 bis 32 Satrapieen getheilt; den einzelnen Satrapieen standen mehrere königliche Beamte neben einander vor (insbes. der eigentliche Satrap, der Befehlshaber über die Truppen und der Schreiber, welcher »eine Art Aufsicht über den Satrapen und den Militärgouverneur führte« (Justi, Geschichte des alten Persiens 60), so dass der Zahl von 120 אחשדרפנין 62 eine historische Erinnerung zu Grunde liegt. Dieser Darius hatte allerdings noch wiederholt Babylon mit Gewalt sich zu unterwerfen, und zwar 521 einem Menschen, der sich für Nabonids Sohn ausgab, abzugewinnen. Dies wurde konfundirt mit der achtzehn Jahr früher geschehenen Besetzung Babels durch Gobryas, und die selbstständige Herrschaft des Darius mit der Statthalterschaft des Gobryas über Babel zur Zeit des Cyrus; die letzte Erinnerung an Gobryas steckt endlich in der Bezeichnung des Darius als Meders, denn Gobryas war, ehe er Statthalter von Babylon wurde, Statthalter der Gegend östlich von Arbela d. h. eines Theils von Medien (anders freilich JprTh 1881 627) (Gobryas war übrigens auch der Name eines nahen Verwandten des Darius Hystaspis; vgl. endlich die Ausdrücke קבל 61 und המלך 91).

Dass der Vf. unseres Buches nur zwei babylonische und vier persische Könige gekannt hat, ist nicht erwiesen; denn es geht nicht daraus hervor, dass er nur Nebukadnezar und Belsazar erwähnt, wenn Belsazars Tod noch nicht das Ende der babylonischen Herrschaft bezeichnet; und 112 ist die Vierzahl kyklisch; auch ist aus der Eile, mit welcher die ersten Verse von Kap. 11 fortschreiten, nicht zu schliessen, dass Alexander v. 3 unmittelbar auf Xerxes v. 2 folgend gedacht ist. Man könnte ebensowohl nach 77 behaupten, dass nach unserm Vf. Antiochus Epiphanes der 2. Generation nach Alexander d. Gr. angehört habe; aber wie würden zwei babylonische, vier persische Herrscher und noch zwei Generationen die 70 Jahrwochen ausfüllen, von denen der Vf. redet? [1]).

Uebrigens liegt nichts daran, unser Buch gegen den Vorwurf ungeschichtlicher Ungenauigkeit zu schützen. Von Interesse ist nur festzustellen, dass wir in den Erzählungen unseres Buches durchaus nicht freie Erfindung unseres Verfassers vor uns haben; auch nicht Umbildung zum Zweck einer Parallele zwischen den babylonischen Herrschern und Antiochus Epiphanes; die Annahme einer

---

1) Nicht im mindesten massgebend ist die jüdische Tradition der nachbiblischen Zeit über die Chronologie der persischen Könige, welche vorliegt Seder olam 26. 28—30 und Raschi zu Dan 51. 91: auf Belsazar folgt Darius Medus, sodann Cyrus, Ahasverus, Darius der im Esrabuch Artachschasta heisst. Ebensowenig ist es von Bedeutung, dass nach Aphraates, Aphrem, Polychron. und dem pers. Geschichtschreiber Mirkhond Belsazar Bruder des Evilm. genannt wird.

beabsichtigen Parallele dieser Art wird an den betr. Stellen unten widerlegt werden [1]).

Auffälliger als die Ungenauigkeit der Daten aus der älteren Geschichte ist die Genauigkeit der Mittheilungen aus der Zeit des Antiochus Epiphanes; hier geht der Vf. ins Einzelne, so dass Smend das Urtheil gefällt hat, Dan 11 sei für dessen Regierung eine historische Quelle ersten Ranges (ZATW 5_{241}). Aber die genaue Uebereinstimmung mit dem wirklichen Geschichtsverlauf reicht nur bis v. 39 einschliesslich; v. 40 setzt mit den Worten בעת קץ ein ganz anderer Ton ein, welcher v. 45 ins Unbestimmte verhallt (s. z. d. St.). Den Schluss, welcher sich hieraus für die Zeit der Abfassung unseres Buches ziehen lässt, s. unten 12.

Aber Smends oben angeführtes Urtheil besagt doch auch in seiner Beschränkung zu viel. Bei näherer Betrachtung sind die in unserm Buch gegebenen Einzelheiten nicht zahlreich und durchaus nicht deutlich dargestellt. Insbesondere ist die Frage, ob Antiochus drei oder vier Kriegszüge gegen Aegypten unternommen hat, sowohl in der einen Fassung, ob ein allererster Feldzug 171, als auch in der andern, ob ein letzter Feldzug nach 168 stattgefunden hat, nach dem Danielbuch wegen der unsicheren Erklärung von 11_{22-24} und 11_{40}ff. nicht mit voller Sicherheit zu beantworten (wie sie sich nach den Klassikern, besonders nach Liv. 42_{29}ff. beantwortet, s. bei Hoffmann, Ant. IV. Epiph. Leipz. 1873). Hier folgt eine Zusammenstellung der historischen Daten, welche sich aus dem Abschnitt 11_{21-39} gewinnen lassen, mit den Anspielungen, welche auf dieselben sonst im Dan vorkommen, und mit den Berichten der griechisch-römischen Schriftsteller (abgesehen ist hier von Josephus, Porphyrius, Hieronymus, die von sekundärer Autorität sind):

176	Ein Verächtlicher kommt durch Ränke zur Regierung v. 21. Vor einem kleinen Horn werden drei andere Hörner entwurzelt $7_{8.20}$. Seleukus IV. ermordet durch Heliodorus, dieser durch Eumenes von Pergamon und dessen Bruder Attalus vertrieben, Demetrius, Sohn des Seleukus, als unmündig übergangen, Antiochus IV. kommt zur Regierung 1 Mak 1_{10}. Appian. Syr. 45. Polyb. 31_{12}.
171	Der Fürst des Bundes findet sein Ende v. 22b. Ein Gesalbter wird ausgerottet und Niemand folgt ihm(?) 9_{26}a. Menelaus, Kreatur des Antiochus, lässt Onias III. tödten 2 Mak 4_{34}.
170	Erster Feldzug (des Antiochus) gegen den Südkönig. Niederlage desselben. Ränkevolles Zusammensein beider Könige. Rückkehr (des Antiochus); erfolgreiches Vorgehen gegen den heiligen Bund v. 25—28.

1) Cornill (StO II 31) macht darauf aufmerksam, dass die Namen נבוכדנאצר und אנטיוכוס אפיפנס nach der Gematria identisch sind (denselben Zahlenwerth, 423, haben). Aber ausser 1_1 wird der Name Nebukadnezars im Dan stets ohne א geschrieben, hat also den Zahlenwerth 422; אפיפנס aber ist kein im Hebr. irgendwo vorkommendes Fremdwort und würde regelmässiger Weise אפיפניס transkribirt sein; auch in der Megillath Antiochos findet sich keinerlei Anspielung auf diesen Beinamen.

170 { Siegreiche Kriegführung des Antiochus gegen Aegypten überhaupt 1 Mak 1_{16-19}. Vorwand des Antiochus beim Zuge gegen Aegypten Liv. 44_{19}. Polyb. 31_{27}. Antiochus gewinnt rasch Aegypten Diod. Sic. 30_{18}; erobert Pelusion ib. $30_{22.23}$. Polyb. 27_{17}; versöhnt sich mit Ptolemäus Philometor Liv. 44_{19}. Diod. Sic. 30_{21}; beraubt den Tempel zu Jerusalem 1 Mak 1_{20-28}. 2 Mak 5_{5-23}. Diod. Sic. 34_{1} (gehässige Darstellung von heidnischer Seite).

[169 Zweiter Feldzug des Antiochus gegen Aegypten; Seesieg bei Pelusion; vergebliche Belagerung des Ptolemäus Physkon in Alexandria Liv. 44_{19}. Polyb. 28_{16-17}.]

168 { Feldzug gegen den Süden; Bedrohung durch die Kittäer v. 29. 30.
Dritter Feldzug des Antiochus gegen Aegypten; seine Bedrohung durch Popilius Laenas Liv. 45_{12} und zahlreiche andere klassische Schriftsteller.

168 { Entweihung der heiligen Burg, Abschaffung des täglichen Opfers, Verwüstungsgräuel, Paganisirung der Abtrünnigen, Martyrium der Einsichtigen v. 31—33. 35 ff.
Siegreicher Krieg des lästerlichen Horns wider die Heiligen 7_{21}; Aufhebung des täglichen Opfers und Preisgebung der heiligen Wohnung durch Verwüstungsgräuel $8_{11.13}$. 9_{27}. 12_{11}. Bundbrüchigkeit Vieler 9_{27}.
Die grosse Religionsverfolgung 1 Mak 1_{29-64}. 2 Mak 6—7. Tac. Hist. 5_{8}.

167 { Die geringe Hülfe v. 34.
Erhebung der Makkabäer 1 Mak 2. 3.

165 { Das Heiligthum kommt zu seinem Rechte 8_{14}.
Wiederweihe des Tempels 1 Mak 4_{36-59}. 2 Mak 10_{1-8}.

9. Grösser als die historische ist die historiographische Bedeutung des Danielbuches, insofern sein Monarchienbild lange Zeit den Rahmen für die Geschichtschreibung hergab. Dies Schema löste die Behandlung der Universalgeschichte nach sechs Weltaltern ab seit der Chronik des Johannes Carion, welche von Melanchthon überarbeitet 1532 und von demselben gänzlich neu bearbeitet 1558 erschien; das beliebteste Werk, welches das Monarchienbild zu Grunde legte, waren die seit 1556 in mehr als 70 Auflagen erschienenen ll. III de quattuor monarchiis s. summis imperiis des Johann Philippson von Schleiden (Sleidanus). Angegriffen wurde das Schema bereits von Jean Bodin in seiner 1566 erschienenen Methodus ad facilem historiarum cognitionem; doch konnte Köber (dissertatiuncula de quattuor monarchiis) noch 1672 fragen: Ecquis hodie manum admovet chronologiae et historiae scribendae, quin ad quattuor monarchias tanquam ad metam collimet? Erst Christoph Keller (Cellarius) mit seiner Eintheilung der Universalhistorie in alte, mittlere und neuere Geschichte verdrängte seit 1685 das danielische Monarchienbild aus der Historiographie; doch fand es noch im vorigen Jahrhundert entschiedene Vertheidiger.

Diese Bedeutung des Danielbuches für die Historiographie ist darin begründet, dass die Apokalyptik, deren massgebendes Meisterwerk unser Buch darstellt, eine Theologie der ganzen Weltgeschichte giebt; sie beleuchtet für die

Gottesgemeinde die *καιροὶ ἐθνῶν* Lk 21 24. Allerdings lehrt unser Buch die Weltreiche nicht als positive, sondern als negative Vorbereitung des Gottesreiches auffassen; der NTliche Begriff der Fülle der Zeiten ist inhaltreicher.

4. Theologischer Charakter.

10. Wie man auch über die Zeit, zu welcher unser Buch abgefasst ist, denken möge, es will selbst für keine frühere Zeit als die עת קץ bestimmt sein nach 12 4; was aber unter עת קץ zu verstehen ist, zeigt deutlich 11 40ff. Es steht also in engster Beziehung zu dem Ereigniss, welches innerhalb des nachprophetischen Judenthums, auch für seine religiöse und theologische Entwickelung, die grösste Bedeutung hat, zu der Errettung des jüdischen Volkes und seines Gottesdienstes aus der Vergewaltigung durch Antiochus Epiphanes. Unser Buch sollte zu Trost und Mahnung für die Frommen eines Zeitalters dienen, das den Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen in Folge des Eindringens griechischer Kultur in das jüdische Volk auf das Aeusserste verschärft sah (11 32), so dass sogar der Tempel durch heidnischen Götzendienst entweiht worden war, womit die Erwählung Israels hinfällig zu werden schien (Ps 65 6); das allerdings gegen diese höchste Noth zwar Hülfe eintreten sah, aber zunächst nur eine geringe und mit unreinen Elementen verquickte (11 34); unser Buch sollte die Frommen anleiten, ihre Hülfe allein von Gott zu erwarten (12 1—3).

Zwar bedurfte es nicht einer besonderen Hervorhebung des Lehrstücks, dass Zion und Jerusalem durch alle Wirren hindurch erhalten bleiben sollten und dass alle Zukunft beruhen werde auf der Rettung des Gottesvolks; dies war festgestellt durch manches Prophetenwort, z. B. Jes 10 12. Doch kam es darauf an, das Walten Gottes in den Ereignissen der Völkergeschichte nachzuweisen und gleichsam ein Gegenstück zu der Geschichtsübersicht in der Gen zu geben; wie dort an die Erzählung von der Schöpfung sich anschliesst der Ueberblick über das Auseinandergehen der Völker, so war zu zeigen, wie auf den Zusammenschluss der Völker zu Weltreichen folgen werde die endliche Erfüllung des göttlichen Weltrathschlusses, die Erlösung. Die Form, in welche diese Hoffnung sich kleidete, musste der Weiterentwicklung der ATlichen Gottesvorstellung entsprechen. Einst war Jahve selbst mit in den Kampf gegen die Heiden gezogen (Jdc 5 13. 23); dagegen verkündigt ihn Jes als den, welcher auch den Heiden nur ein Zeichen zu geben braucht, dass sie seinen Willen ausrichten (Jes 5 26. 7 18), während er selbst in Himmelshöhen ruhig thront (Jes 6 1); hier aber wird die Transcendenz Gottes so stark betont, dass das Weltregiment und der Schutz des jüdischen Volkes sich vollzieht durch Engel und sogar nach Beschluss der Engel (4 14, doch s. z. St.), wenngleich letztlich nach dem Willen Gottes, der nicht allein festgestellt sondern auch niedergeschrieben ist in einem כתב אמת, welches das Urbild jeder Weissagung ist (10 21); gleichsam einen Theil desselben bildet das Buch, in welchem verzeichnet stehen die Glieder des Gottesvolkes, die gerettet werden sollen (12 1), wie andererseits Zch 5 1ff. von einem Buch des Fluches die Rede ist. In diesem Sinn ist Gott der Gott des Himmels

(2 18 u. a.), der König des Himmels (4 34), der Herr des Himmels (5 23), der Höchste (עלאה 3 26 u. a. עליון 7 18 u. a.); vgl. Mch 6 6.

Die in Folge der Transcendenz Gottes stark hervortretende Engellehre unseres Buches enthält ebensowenig Elemente, welche auf persischen Einfluss zurückzuführen wären, wie ein solcher sonst im AT mit Sicherheit nachzuweisen ist (Smend ATl. Rel. Gesch. 590). Ueberhaupt begegnen uns hier keine Vorstellungen, die nicht auch in früheren oder etwa gleichzeitigen Büchern bezeugt oder deutlich angebahnt sind. Zur Einführung der Engel als einer Rathsversammlung Gottes (4 14) s. Job 1 6. 15 8. Jer 23 18. Ps 89 8. Dass von Rangunterschieden der Engel die Rede ist (10 13. 12 1), ist vorbereitet durch Jos 5 13—15. Zch 1 8ff. 3 1ff. Dass der Gedanke, dass die einzelnen Völker ihre Schutzengel haben, aus dem Parsismus herübergenommen oder unter dessen Einfluss weiter ausgebildet ist, könnte jedenfalls erst behauptet werden, wenn nachgewiesen wäre, dass der Parsismus Schutzengel der Nationen gekannt hat. Auch diese Vorstellung ist innerhalb des AT entstanden und erklärt sich besonders aus der Bedeutung, welche den Himmelskörpern für die Heidenwelt zugeschrieben wird. Diese hat Jahve den Völkern zugetheilt, damit die Reste des Gottesbewusstseins sich im Gestirndienst einstweilen erhalten (Dtn 4 19); sie mischen sich in die Kämpfe irdischer Völker (Jdc 5 20), und insofern sie den widergöttlichen Königen hienieden beistehen, werden sie mit ihnen zugleich überwältigt (Jes 24 21). Wiederum sind diese Gestirnmächte als persönliche Wesen gefasst (Job 38 7). Aus diesen Elementen konstruirt sich die Vorstellung von den Schutzengeln der Nationen, deren älteste Spuren sich finden in der Uebersetzung von Dtn 32 8 bei der Sept und besonders kurz und klar Sir 17 17 (wo ἡγούμενον = שר im Dan); allerdings findet sich hier (in der 2. Hälfte d. V.) schon eine Fortbildung, welche dem Dan fremd ist. Dass auch Israel seinen Schutzengel hat, geht zurück auf Ex 14 19 u. ö. Num 20 16, s. auch Zch 12 8. Eine einfache Konsequenz der Vorstellung von den Schutzengeln der Nationen ist, dass wie die Völker auf Erden, ihre Schutzengel in der oberen Welt einander befehden (10 13ff.). Am meisten berühren sich hinsichtlich der Angelologie Zch 1—8 und Dan; vgl. die Gespräche zwischen Zch und dem Engel 1 9 u. a.; die Fürbitte des Engels Jahves für Jerusalem 1 12; Gespräch von Engeln unter einander 2 7f., Streit des Engels Jahves und des Satans 3 1ff. Nur die Namen Michael und Gabriel im Dan scheinen neu zu sein. In älterer Zeit wurde den Engeln überhaupt kein Name beigelegt Gen 32 30 (vgl. Hos 12 5; Jdc 13 18), sogar die jüdische Ueberlieferung gesteht zu, dass die Engelnamen aus der babylonischen Gefangenschaft mitgebracht seien, womit freilich nichts über den Ursprung dieser Namen besagt sein soll. Die frische Entstehung des Namens Gabriel blickt noch durch, s. 8 15. 16. Bedeutsam ist es allerdings, dass Engelwesen mit Eigennamen bezeichnet werden, denn erst damit hören sie auf, in einander fliessende (מתחלפין) Erscheinungen zu sein.

Mehr als ein Werkzeug der göttlichen Weltregierung, nämlich Ziel derselben, ist der בר אנש, von welchem 7 13 geweissagt wird. Die Auslegung nicht nur der Stelle sondern des Buches wird zeigen, ob darunter ein Einzelner zu verstehen ist oder das Gottesvolk; denn mit dem Hinweis auf die קדישי עליונין

7 18. 22 ist es nicht gethan. Ihren messianischen Charakter würde die Weissagung auch durch die letztere Erklärung nicht verlieren. Jedenfalls ist die Erscheinung des בר אנש der Zeitpunkt, wo das Weltreich, das in den einander folgenden Reichen kaum mehr als die Gestalt d. h. den Namen wechselte und höchstens an Macht ab- und an Ungöttlichkeit zunahm, dem Gottesreich weichen muss, welches, auch zuvor schon im Himmel vorhanden, nun allen, die auf Erden wohnen, zu Lohn und Strafe geoffenbart wird.

Mit (עם s. zu 7 13) den Wolken des Himmels kommt das Gottesreich, nicht wird es durch eine Schilderhebung auf Erden erkämpft. Also wird auch nirgendwo die Nothwendigkeit, aus politischer Passivität sich herauszureissen, den Juden angedeutet (über 2 44 s. z. d. St.). Aber Heilige des Höchsten sollen die Genossen des Gottesreiches sein. Dazu gehört einerseits die Bussfertigkeit, deren Beispiel Dan in seinem Sündenbekenntniss 9 4—19 giebt; andererseits die Frömmigkeit und Sittlichkeit, welche sich bezeugt durch Fasten, Almosengeben und Beten. Nach 1 8—16 enthalten sich Dan und seine Gefährten der Kost vom Tische des Königs und des Weins und nähren sich von Gemüse und Wasser; was weder einen Rigorismus bezeichnet, dem Alles von den Händen der Heiden Zubereitete als unrein galt (denn es ist nicht gesagt, dass Dan und Genossen ihr Gemüse mit eignen Händen sich zubereitet hätten), noch einen Vegetarianismus; doch musste die Tafelkost des Königs wegen Nichtbeachtung der israel. Speisegesetze und sein Wein wegen der seinen heidnischen Göttern dargebrachten Spende als verunreinigend angesehen werden. Eine interessante Parallele dazu finde ich im Talmud (Baba Bathra 60b), wo erzählt wird, dass es nach der Zerstörung des 2. Tempels viele פרושין in Israel gegeben habe, welche weder Fleisch noch Wein hätten geniessen wollen, weil davon nicht mehr die gesetzliche Darbringung auf den Altar geschehen konnte, welche aber darüber eines Besseren belehrt worden seien. Anders verhält es sich nicht nur 9 3 sondern auch 10 3; das Fasten ist hier eine leibliche Bereitung auf die erwartete Offenbarung wie Ex 34 28. Unwahrscheinlich ist übrigens, dass Kap. 1 den Zweck gehabt haben soll, die Juden gegen die Versuchungen zur Uebertretung der Speisegesetze zu stärken; diese Versuchungen traten so furchtbar an sie heran (1 Mak 1 65ff. 2 Mak 6 18—7 42), dass es ihnen gegenüber einer kräftigeren Ermahnung bedurft hätte als einer friedlichen Idylle. Almosengeben wird im Dan noch nicht als das eigentliche »gute Werk« angesehen, wie im späteren Judenthum, auch nicht 4 24. Zum ununterbrochenen Gebet allein zu Gott ermahnt die Erzählung Kap. 6. Eine bestimmte Gebetspraxis wird uns anschaulich aus 6 11; dass seit dem Exil aus weiter Ferne Angesichter und Herzen aller betenden Juden sich nach Zion richteten, machte Zion zur Mutterstadt der Völker (Ps 87) und bereitete die Zeit vor, wo עבודה nicht mehr Opferdienst sondern Gottesdienst überhaupt heissen sollte.

In Sachen der ATlichen Eschatologie spricht 12 2 das abschliessende Wort. Der Individualismus der nachexilischen Zeit verlangte das persönliche Fortleben, das er sich nur unter Voraussetzung einer Auferstehung des Leibes vollkräftig denken konnte. Was Jes 26 19. 25 8 exegetisch (und textkritisch? s.

Duhm z. d. St.) noch nicht völlig sicher ist, ist an unserer Dan-Stelle mit einer Klarheit ausgedrückt, welche Zweifel nicht mehr zulässt.

11. Der specifische Charakter unseres Buches bestimmt sich aus der Beschaffenheit des Kreises, innerhalb dessen es entstanden ist und dem es hat dienen wollen. Reuss' Wort: »Die Noth weckte Helden und Propheten zu vereintem Streben wie in den Tagen Baraks und Deboras« (Gesch. 464) ist mehr glänzend als wahr. Unser Buch wollte n i c h t der makkabäischen Erhebung dienen. Es stellt sich kritisch zu derselben (s. oben); es betont, באפס יד (8_{25}; vgl. לא בידין 2_{34}) werde das Strafgericht die Verfolger zermalmen; daher empfiehlt es nicht, für den Glauben zu kämpfen, sondern in passivem Widerstande zu verharren, ob man die Zeit der von Gott gesandten Erlösung erreichen könne (12_{12}); das einzige Thun, das es für preiswürdig erklärt, ist die Anleitung der grossen Menge (רבים) zur Gerechtigkeit; dies ist es, was den משכילים (man achte auf den Doppelsinn des Ausdrucks!) obliegt. So will das Danielbuch also nicht eine Losung für eine kämpfende Partei sein, sondern im Gegentheil will es geheimgehalten werden als ein nur für Eingeweihte bestimmter Trost bis auf die Zeit des Endes, nämlich jenes göttlichen Eingreifens (12_{9}). Thatsächlich hat es seine Leser gefunden in den Kreisen, innerhalb derer es ähnliche Geistesprodukte erzeugte, d. h. aus deren Mitte die spätere apokalyptische Literatur hervorgieng. Nun lernen wir aus 1 Mak 2_{42}. 7_{13} eine gesetzestreue Partei kennen, welche nach der ersteren Stelle sich an Mattathias und seine Freunde (ib. 39) anschliesst, also vorher einen Kreis für sich bildete, deren Anschluss aber nach der letzteren Stelle nur ein vorübergehender ist. Sie werden Ἀσιδαῖοι genannt d. h. חסידים, und erinnerten bei diesem Namen sich selbst (7_{17}) an das Wort von den Märtyrern Ps 79_{2}. Wellhausen (die Pharis. u. d. Sadd. 77ff.) hat den Unterschied zwischen der makkabäischen Partei und diesen Asidäern nachgewiesen; er hat gezeigt, bei welcher Gelegenheit aus Asidäern Pharisäer geworden sind. Ich möchte mit Hitzig annehmen, dass auch die Essäer aus den Asidäern hervorgegangen sind, wie schon ihr Name Ἐσσηνοί = syr. st. abs. ḥĕsên, Ἐσσαῖοι = syr. st. emph. ḥĕsajjâ von ḥĕsê = חסיד darauf hinführt. Während die Pharisäer eben durch ihren Gegensatz zu den Makkabäern mehr auf den Kampfschauplatz gerufen wurden, als dies ursprünglichen Asidäern recht schien, blieben die Essäer dem anfänglichen Charakter dieser Partei treuer, wurden aber dadurch allmählich zu entschiedenen Separatisten, welche über die einfachere Enthaltsamkeit der ersten Zeit hinaus durch Beobachtung mancher anderen Einschränkung, die wohl auch ausserjüdischen Ursprungs war, von den רבים sich unterschieden. Das Danielbuch zeigt diejenige Richtung unter den Asidäern, welche später zum Essäismus sich entwickelte, in ihren Anfängen. Selbst Einzelheiten führen darauf; man beachte z. B. wie Dan durch Fasten sich auf Empfang von Offenbarungen vorbereitet 9_{3}. 10_{2}f.; an seine und seiner Genossen Weigerung, von der Tafelkost des heidnischen Herrschers zu geniessen, erinnert die Bemerkung des Josephus (B. Jud. 2, 8_{8}), Essäer, welche um schwererer Vergehungen willen aus der Sekte ausgeschlossen seien, müssten Hungers sterben, weil sie durch Eide gebunden seien, nicht durch die Speisen Fremder sich zu verunreinigen; wie im Danielbuch mehrfach (7_{11}. 11_{36}) lästerliche Rede als besonders

schwere Sünde angeführt ist, so wurde bei den Essäern Blasphemie, auch gegen den Gesetzgeber, mit dem Tode bestraft. Dass die Essäer eine besondere Litteratur hatten, zu deren sorgfältiger Bewahrung sie sich eidlich verpflichteten, erinnert an 12_{4}; »die Namen der Engel« werden als ein Hauptstück ihrer Lehre bezeichnet; und wenn Jos. endlich sagt, die Bösen erwarte nach essäischer Lehre dereinst eine *τιμωρία ἀθάνατος* oder *ἀδιάλειπτος*, so ist dies beinahe eine Uebersetzung von דראון עולם 12_{2}. Vor Allem stimmt aber die Weltanschauung der Essäer, ihr Vorsehungsglaube, in welchem sie die Pharisäer noch übertrafen (Jos. a. a. O. 2, 8_{14}), mit der Predigt des duldenden Wartens überein, die wir in unserm Buch finden, dem ein ähnliches Motto gegeben werden könnte, wie Jos. es den Essäern giebt: *Ἐσσηνοῖς δ᾽ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος* (Arch. 18, 1_{15}); denn »die politische Passivität kann nicht grösser gedacht werden, als wenn man sich ruhig abschlachten lässt und nur die Tage zählt, bis durch die plötzliche Offenbarung Gottes diesem Zustande ein Ende gemacht wird« (Wellhausen a. a. O. 24).

Unsere Behauptung, dass das Danielbuch aus der essäischen Richtung der Asidäer hervorgieng, findet endlich darin ihre Bestätigung, dass die fernere apokalyptische Litteratur innerhalb derselben entstanden und gepflegt worden ist; denn wo fände man sonst die Leser dieser Schriftwerke, die doch keineswegs für die grosse Masse, sondern für ganz bestimmte Kreise verfasst waren? Was aus den pharisäischen Schulen hervorgieng, zeigt der ganz andersartige Talmud. Wenn man aber behaupten wollte, dass die Apokalyptik insofern vom Essäismus verschieden sei, als dem letzteren die messianische Hoffnung fehle, so ist zu bedenken, dass wir die Essäer nur aus Schriftstellern kennen, welche gar kein Interesse daran hatten, diese Seite ihrer religiösen Anschauung zu berücksichtigen (Jos., Philo, Plin. d. A.). Man wird sich die von Jos. erwähnte Ordenslitteratur der Essäer kaum anders denken können als nach Art der jüdischen Apokalyptik; umgekehrt die jüdische Apokalyptik nicht in andern Händen als in denen der Essäer; also wird auch das Prototyp aller Apokalyptik dem Ursprung des Essäismus nicht fern gestanden haben.

5. Entstehung des Buches.

12. Aus dem, was oben in Betreff des Ueberganges von der genauen Geschichtserzählung in unbestimmte Weissagung, welchen wir 11_{39-40} finden, gesagt worden ist, geht hervor, dass dies Kapitel, so wie es vorliegt, vor dem Ausgang des Antiochus Epiphanes geschrieben ist, aber nach der Abschaffung des täglichen Opfers und Aufstellung des Verwüstungsgräuels 11_{31}, also nach Dec. 168 und vor 164. Da aber v. 34 schon auf die Erhebung der Makkabäer hingewiesen ist, so wird genauer zu sagen sein, dass Kap. 11 zwischen 166 und 164 abgefasst ist; und, weil oben die Einheitlichkeit des Buches nachgewiesen ist, fällt die Abfassung des ganzen Werkes in diese Zeit. Da aber 7_{25}. 8_{14} die Dauer der Verfolgung bis zur Errettung des Heiligthums Dec. 165 angegeben ist, so wird die Entstehung unseres Buches in den Anfang des Jahres 164 zu setzen sein (in ähnlicher Weise bestimmt sich die Abfassungszeit des Henochbuches aus

dem Uebergang der als Weissagung verkleideten Geschichtserzählung in den Ausdruck des Erwarteten 90_{15-16}, vgl. Dillmann, Buch Henoch $_{282}$). Zur Bekräftigung dieser späten Abfassung darf man sich zwar nicht auf den ὕμνος πατέρων Sir 44—50 berufen, in welchem Dan fehlt. Dies argumentum e silentio ist unzuverlässig, da auch der in jenem Zeitalter wie wenig andere ATliche Männer hochgeachtete Esra fehlt, und der Vf. selbst fühlte, dass er Manche übergangen hatte, so dass er 49_{14-16} eine Nachlese hinzufügte. Auch aus 49_{15} ist nicht mit Sicherheit zu schliessen, dass der Vf. Dan nicht gekannt habe. Wohl aber spricht für die Entstehung des Buches in der makkabäischen Zeit die Aufnahme desselben in den dritten, nicht in den zweiten Theil des Kanons. Dass es überhaupt in den Kanon aufgenommen wurde, dagegen die Weisheit des Siraciden nicht, trotzdem sie im hebr. Original vor der makkabäischen Erhebung abgefasst wurde, erklärt sich nicht sowohl aus dem Namen, den unser Buch trug (der erst durch dasselbe zu allgemeinem Ansehen gekommen sein mag; übrigens ist auch das Henochbuch ausserhalb des Kanons geblieben), als vielmehr aus der Wirkung, die sein Inhalt ausübte. Aus der späten Entstehung unseres Buches erklärt sich auch die Erscheinung, dass es zwar grossen Einfluss auf die makkab. Zeit ausgeübt hat, aber dass keine Spur eines solchen merkbar ist in dem kanonischen Schriftthum des AT.

Aber ebenso sicher wie die Betrachtung des historischen Charakters des Danielbuches auf so späte Abfassung hinführt, ebenso bestimmt widerspricht sie der Behauptung, der Inhalt dieses Buches sei erst damals erfunden oder umgedichtet zu dem Zweck, die jüdischen Frommen gegen die Versuchung zum Abfall zu schützen. Nicht Erfindung, sondern Ueberlieferung liegt überall vor, welche, auch wo sie von dem sonst beglaubigten Geschichtsverlauf abweicht, durch anderswo gegebene Nachrichten als wirkliche, wenngleich ins Sagenhafte gewachsene, Ueberlieferung bezeugt wird; eine absichtliche Umwandlung derselben aber, welche eine Parallele zwischen Nebukadnezar resp. Belsazar und Antiochus Epiphanes ziehen wollte, lässt sich nirgendwo nachweisen. Der Verfasser unseres Buches hatte die Absicht, den passiven Widerstand der Gesetzestreuen seines Volkes zu trösten mit Erzählungen aus der Vorzeit, welche ihm bekannt geworden waren, und mit Weissagungen, welche die Vorzeit über die leidenerfüllte Gegenwart hinweg mit einer herrlichen Zukunft verbanden. Indem er in den letzteren Dan selbst redend einführte und sie zum Theil bis ins Einzelne specialisirte, folgte er einer allgemeinen Sitte jener Zeit. Dies gehörte für ihn, wie für viele folgende Geschlechter und für die Gemeinde noch heute, der Form an; der Inhalt entstammte denselben Quellen wie die ATliche Offenbarung überhaupt. Das bezeugte sich an der Frucht, welche das Buch trug, nicht nur für das damalige Judenthum, sondern auch bei Entstehung und Erhaltung des Christenthums.

Keine Rücksicht ist hier auf den sprachlichen Charakter des Buches genommen; ein Schluss aus demselben erscheint unsicher, weil denkbar wäre, dass eine frühere Sprachform der Schrift eine Umgestaltung erfahren hätte. Wie aber das Urtheil über die vorliegende Sprachgestalt des Danielbuchs lauten muss, ersieht man am besten aus den Worten des vorsichtigen Driver (Introd.

to the Lit. of the OT $_{476}$): The Persian words **presuppose** a period after the Persian empire had been well established; the Greek words **demand**, the Hebrew **supports**, and the Aramaic **permits** a date after the conquest of Palestina by Alexander the Great.

II. Ueberlieferung und Auffassung des Danielbuches.

Μνήμην αἰώνιον ἔχει· τὰ γὰρ βιβλία ὅσα δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν ἀναγιγνώσκεται παρ᾽ ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν.
Jos. Arch. 10, 11_{7}.

I. Grundtext und alte Uebersetzungen.

13. Stammt die überlieferte Gestalt des Konsonantentextes der kanonischen Bücher des AT aus der Zeit des Rabbi Aqiba, so sind zwischen der Abfassung des Danielbuchs und der Feststellung seiner jetzigen Textgestalt rund dreihundert Jahre vergangen. Eine eigentliche Ueberarbeitung hat der Text auch während dieser Zeitperiode schwerlich erlitten; Veränderungen aber, welche in der Unaufmerksamkeit der Schreiber ihre Ursache haben, konnten nicht ausbleiben. Nur weist die Prüfung des uns vorliegenden Textes verhältnissmässig oft Wiederholungen nach, welche einen Satz oder Satztheil verbessern oder erklären sollen, auch Einschiebsel, welche in blossem Versehen ihren Ursprung haben; solche Glossen finden sich 1_{2}; $4_{12.20}$; 6_{20}; 7_{5} (bis); 7_{11}; 8_{2}?; 8_{22}; 9_{17}; 10_{4}; 10_{8}; 10_{9}; 10_{20}ff.; 11_{6}; 11_{13}. Dieser glossirte Text reicht aber schon in die Zeit zurück, in welcher die Uebersetzung der Septuaginta verfasst wurde, welche nicht später als etwa zwei Menschenalter nach Entstehung unseres Buches anzusetzen ist, denn sie ist bereits in der Uebersetzung des ersten Makkabäerbriefes benutzt, vgl. 1 Mak 1_{54} und Dan 9_{27}; s. auch zu $11_{25.26}$. Dass aber die Septuaginta von dem uns vorliegenden hebräischen Text vielfältig abweichen, s. unten.

Die Hinzufügung der Vokalzeichen, welche nach Abschluss des (babyl.) Talmuds geschehen ist, drückte nur graphisch aus, was bereits Jahrhunderte hindurch sehr bestimmt überliefert war. Doch begreift sich leicht, dass die aramäischen Stücke der Gefahr preisgegeben waren, hier und dort nach hebräischer Weise vokalisirt zu werden; selbst die Konsonanten änderte der an hebräische Wörter gewöhnte Schreiber wiederholt unwillkürlich (s. oben 2). So kam es zu einer besonders inkorrekten Textgestalt unseres Buches, welcher durch Anhäufung von Lesarten, die zum grossen Theil zufällig und spät entstanden waren, nicht geholfen werden konnte. Um so verdienstlicher ist, dass Baer eine neue kritische Ausgabe des Dan mit Esr-Neh veröffentlicht hat; dass Baer der masorethischen Ueberlieferung auch dort gefolgt ist, wo sie sicher im Unrecht ist (s. oben 5, vgl. auch zu 4_{27}), ist zu billigen, denn es handelte sich gerade um die überlieferte Textgestalt (freilich hätte dann auch התקְנת 4_{33} gesetzt werden müssen,

da das הַתְקְנַת zwar richtig, aber zu wenig bezeugt ist; es verhält sich damit ähnlich, wie mit dem הֲקִימַת 7 5, das stehen geblieben ist neben dem הֲקִימַת ib. v. 4).

14. Es giebt kein Targum zum Dan, sowie auch nicht zu Esr-Neh, weil die aram. Abschnitte in diesen Schriften selbst als Targum bezeichnet werden, wenngleich als ein solches von kanonischer Dignität (Jadajim 4 5: התרגום שבעזרא ושבדניאל מטמא את הידים). Von alten Uebersetzungen kommen in Betracht die Septuaginta, die Fragmente von Aquila und Symmachus, die Uebersetzung des Theodotion, die Pĕshîṭṭâ, die Uebersetzung des Hieronymus. Die arab. Uebersetzung des Saadja ben Joseph Haggaon aus Fajjum in Aegypten (gest. 942) liegt noch nicht gedruckt vor; handschriftlich ist sie vorhanden im britischen Museum. Gegen das Ende des Mittelalters übersetzte ein ungenannter Jude, wie andere ATliche Bücher, so auch Dan in sklavisch treuer Weise. Die Handschrift, welche auf der Marcusbibliothek in Venedig aufbewahrt wird, hat von Gebhardt unter dem Titel Graecus Venetus 1875 herausgegeben. Der Uebersetzer hat origineller Weise die aramäischen Abschnitte in dorischem oder dorisch sein sollendem Dialekt wiedergegeben; er gefällt sich im Gebrauch seltener und seltsamer griechischer Ausdrücke[1]) und beweist dadurch eine staunenswerthe Kenntniss des griechischen Lexikons.

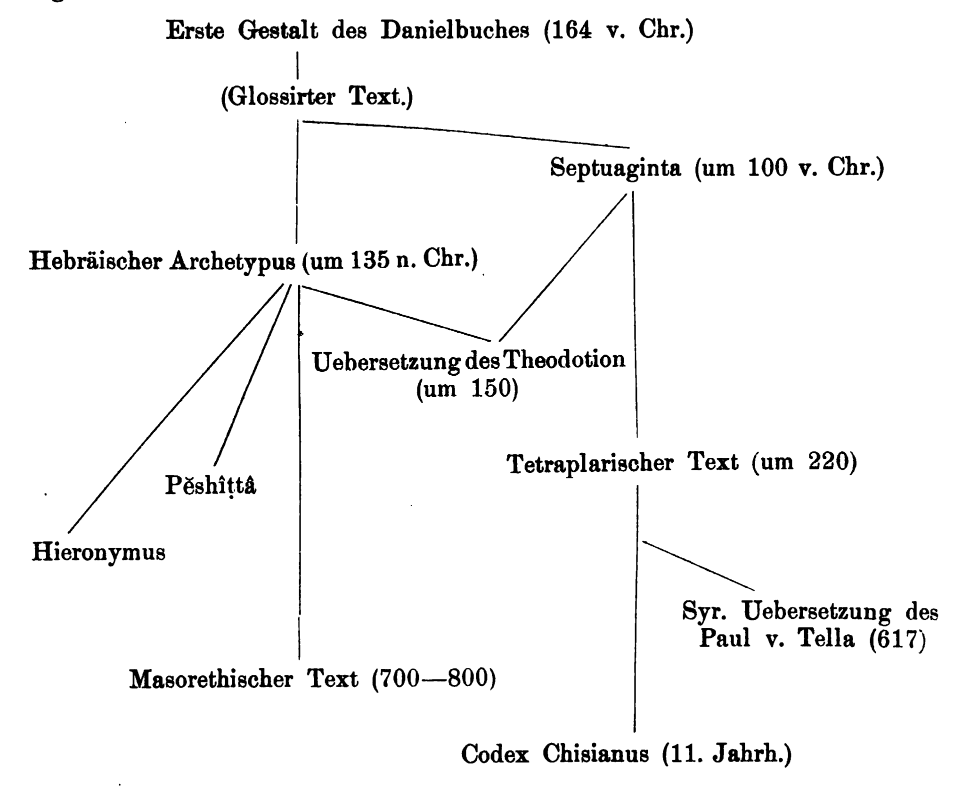
15. In propheta Daniele Septuaginta interpretes multum ab Hebraica veritate discordant, sagt H (ed. Vall. 5 646). Zunächst schon hinsichtlich des Umfanges, denn die Septuaginta enthält drei haggadistische Zusätze: nach 3 23 das Gebet des Asarja und den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen, am Schluss die Geschichte von der Susanna sowie die Geschichte vom Bel zu Babel und vom Drachen zu Babel. Theodotion hat diese Zusätze herübergenommen, der Pĕshîṭṭâ sind sie schon früh einverleibt, H hat sie mit dem Obelus bezeichnet, musste aber deshalb Vorwürfe erleiden, als habe er ein kanonisches Buch verkürzt, wogegen er sich auf Orig. und andere Kirchenlehrer beruft (l. c. 5 620); Luther hat sie ausgeschieden und unter die Apokryphen gesetzt. Diese »Stücke in Daniel« sind nicht aus dem Hebr. übersetzt, was Orig. gegen Julius Africanus verfocht, der sich schon auf die Paronomasieen Sus. 55. 59 berief, sondern ursprünglich griechisch verfasst.

Wichtiger ist, dass der Daniel der Sept, auch wo er den Inhalt des hebr. Textes wiedergiebt, von der später anerkannten Form desselben so oft abweicht, dass ebendeshalb die an diese sich enger anschliessende Uebersetzung Theodotions die Sept aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängte (H l. c.: Iudicio magistrorum ecclesiae editio eorum (Sept) in hoc volumine repudiata est et Theodotionis vulgo legitur quae et Hebraeo et ceteris translatoribus congruit), wofür er sich

---

1) Hier folgt eine Blüthenlese derselben: 1 3 *λογάδες* פרתמים; 1 4 *πέργαμον* היכל; 1 5 *θοίνη* פת־בג; 2 5 *μελεοχόπημα* אתעבד הדמין, *διαχώραμα* נולי; 2 14 *ἀρχικρεώνομος* רב־טבחיא; 2 28 *πόλοι* שמיא; 2 31 *βουγάϊος* רב; 2 35 *ἀνθέριξ* עוד; 3 21 *ἄμπυξ* סרבלין; *κυρβασία* כרבלא; *ἀναξυρίδες* פטיש; 3 24 *ἐθάδες* הדברין; 3 29 *σπατίλη* נולי; 4 7 *ἔρα* ארעא; 4 8 *ὄσδοι* חזות(?); 5 11 *νοαμοσύνα* שכלתנו; 5 12 *βωστρέεσθαι* יתקרי; 6 15 *δαρόν* שגיא; 7 7 *καταπληκτραός* אמתני; 7 9 *ἔθειρα* שער; 7 26 *φρούδωσις* שמדה; 8 5 *ξυμπλοκή* חזות; 10 5 *ἀπυρόχρυσος* כתם; 10 15 *βεβώβωμαι* נאלמתי; 11 40 *συγκυρίσσομαι* התנגח; 12 3 *τετάνωμα* רקיע.

auf Orig. Stromm. beruft. In Folge dieser Verdrängung, welche schon bald nach der Fertigstellung der Uebersetzung des Th eintrat, die älter sein muss als der Hirte des Hermas (vgl. Vis. 4 2. 4 mit Th Dan 6 22), ist die Uebersetzung der Sept erst 1772 aus einer Handschrift in der Bibliothek des Kardinals Chigi in Rom herausgegeben worden (am besten von Cozza in Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta gr. et lat. P. III. 1877). Da man nur diesen Codex Chisianus kennt, welcher nicht über das 11. Jahrh. hinausreicht und den Text in fehlerreicher Gestalt bietet (B 44ff.), ist um so werthvoller ihre in einer Handschrift aus dem 8. Jahrh. erhaltene, oft sklavisch getreue (z. B. 3 15 εἰ ἔχετε ἑτοίμως en îth lĕkhôn mĕthaibâyîth) syrische Uebersetzung, 617 durch den monophysitischen Bischof Paul von Tellâ in Alexandria abgefasst, zuerst von Bugati 1788 herausgegeben (photolithographisch veröffentlicht von Ceriani in den Monumenta sacra et profana . . . bibl. Ambrosianae P. VII 1874). Daneben sind natürlich die Anführungen aus der Sept bei H und Theodoret zu verwerthen. Folgendes Schema veranschaulicht demgemäss das Verhältniss der wichtigeren Textgestalten des Danielbuches:



Nicht in allen Theilen ist das Verhältniss zwischen den Sept und dem uns vorliegenden hebr. Text der gleiche. Die ersten zwei Kapitel sind treuer übersetzt, die meisten Abweichungen zeigen die vier folgenden Kapitel, die letzten sechs schliessen sich wieder genauer an, etwa mit Ausnahme des 11., dessen Ungenauigkeiten sich aber theilweise aus mangelhaftem Verständniss des hebr.

Textes erklären. Der Werth der Sept für eine Wiederherstellung des ursprünglichen Textes an Stellen, wo der masorethische entstellt scheint, ist auch in den Theilen, wo sie sich an denselben näher anschliessen, nur gering. Einzelheiten können hier nur beispielsweise Platz finden:

1. Bemerkenswerthe Uebersetzungen, erklärende Umschreibungen: 1 10 *κινδυνεύσω τῷ ἰδίῳ τραχήλῳ;* 2 5 *παραδειγματισθήσεσθε καὶ ἀναληφθήσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὸ βασιλικόν* (vgl. 2 Mak 3 13; anders 3 96: *διαμελισθήσεται καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ δημευθήσεται*); 2 11 *εἰ μή τις ἄγγελος;* 2 15 (anders 3 22); 3 1 *ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου χώρας Βαβυλωνίας;* 3 18 *καὶ τότε φανερόν σοι ἔσται;* 4 10; 5 7 *δοθήσεται αὐτῷ ἐξουσία τοῦ τρίτου μέρους τῆς βασιλείας;* 6 18; 7 25; 8 2 אובל *πύλη;* 9 21; 10 11 *ἄνθρωπος ἐλεεινὸς εἶ;* 11 30 *ἥξουσι Ῥωμαῖοι* (O Num 24 24); 11 45 *θέλησις* für צבי, welches mehrfach (11 16. 41) übergangen wird (der Uebersetzer las צבו 6 18 oder verwechselte צבי damit).

2. Zusätze bes. in denjenigen Kapiteln, welche sich näher an den masoretischen Text anschliessen: 2 34 *ἐξ ὄρους* (aus v. 45); 2 38; 3 1 u. 4 1 *ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου τῆς βασιλείας;* 4 19; 7 7 *καὶ βουλαὶ πολλαὶ ἐν τοῖς κέρασιν αὐτοῦ.* 7 8 *καὶ ἐποίει πόλεμον πρὸς τοὺς ἁγίους;* 8 4; 8 13; 9 10 (*ἐνώπιον*) *Μωσῆ καὶ* (*ἡμῶν*); 12 8 *παρ' αὐτὸν τὸν καιρὸν;* 9 24 ist עיר קדשך wiedergegeben mit *τὴν πόλιν Σιών*, vgl. auch 9 19.

3. Auslassungen: 1 17 ist האלה ארבעתם ausgelassen; 3 3 sind nur 7 Ausdrücke für Beamte gegeben, so auch bei Th; 5 2. 6 18 sind die Weiber und Kebsweiber, offenbar beidemal aus Rücksichten des Decorums, weggelassen; s. auch 7 3; 8 5(?); 9 18f.; 12 9f. Die meisten Auslassungen, die nicht einfache Verkürzungen sind, erklären sich aus der Verlegenheit des Uebersetzers, welcher doch nicht, wie Theodotion oft thut, das hebr. oder aram. Wort beibehalten wollte (das ist in Sept nur 8 13 mit *φελμουνί* geschehen); aus diesem Grunde übergeht er Wörter wie מלצר, מעזים, צבי (ausser 11 45), חזות 8 8, נהייתי 8 27.

4. Der Text ist anders gelesen (mehrfach nur versehentlich): 1 3. 11. 16; 2 40 *πᾶν δένδρον ἐκκόπτων καὶ σεισθήσεται πᾶσα ἡ γῆ* (כל־אילן מרעע ותנט כל־ארע für כל־אלין תדק ותרע); 3 15; 4 8 *τὸ κύτος α'τοῦ* (s. z. d. St.); 8 8 (so auch Th); 8 9 *καὶ ἐπάταξεν* ויתך; ib. *ἐπὶ βοῤῥᾶν* (צפון für צבי); 8 22; 8 25; 9 17; 10 1 *τῷ πρώτῳ* (אחת für שלוש); ib. *τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρὸν διανοηθήσεται* (יבין für ובין); 10 7 *ἐν σπουδῇ* (במהרה für בהחבא); 10 13 (so auch Th); 10 17 *ἠσθένησα* מעדתו; 11 1 *Κύρου;* 11 2 *ἐπαναστήσεται παντὶ βασιλεῖ Ἑλλήνων* (יֵעוֹר את כל־מלכות für יָעִיר הכל את מ״); 11 7 *καὶ ποιήσει ταραχήν* (מהומה für בהם); 11 8; 11 14 *διάνοιαι* (רֵעִים (Ps 139 17) für רבים); *ἀνοικοδομήσει τὰ πεπτωκότα τοῦ ἔθνους σου* (עמך פרוצי (Neh 2 13) oder יבנה פרצי oder בָּנָה für ובני פריצי עמך); 11 17 *θυγατέρα ἀνθρώπου* für בת־הנשים; 11 33 *καὶ παλαιωθήσονται ἐν αὐτῇ* (ובלה בה für ובלהבה!); 12 3 *οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου* (מחזיקי בדברים für מצדיקי הרבים; das Possessivpronomen setzen Sept öfter hinzu, z. B. 8 23. 9 21. 11 7). Zu 9 24ff. s. unten 19.

16. Während die Fragmente des Aquila und Symmachus nur hier und da in Betracht kommen (s. z. B. zu 4 10; 8 13), ist die um 150 n. Chr. verfasste Uebersetzung des Theodotion (richtiger: die Ueberarbeitung der Sept durch Th)

ein schätzenswerthes Zeugniss für das Verständniss, welches der hebr.-aram. Text im 2. Jahrh. fand; für die Textkritik ist sie von geringer Wichtigkeit.

1. Wegen ungenügender Sprachkenntniss hat Th oft Wörter des Grundtextes beibehalten: *βαδδίν* 10 5; *εἴρ* 4 10 (doch ist עיר n. a. L. auch mit *ἐγρήγορος* übersetzt) 14. 20; *θαρσίς* 10 6; *μαναά* 2 46 (doch s. 9 27); *φελμουνί* 8 13; *μαοζείμ* 11 38 (doch s. v. 39); *σαβεί* (11 16, in anderer Form v. 41); oder er wählt griechische Worte, welche den semitischen stammverwandt oder klangähnlich sind: *βάρις* 8 2; *γαζαρηνοί* 2 27; *μανιάκης* 5 7; *σαράβαρα* 3 21. Aus demselben Grunde übersetzt Th zuweilen sklavisch wie Aquila (3 30; 4 16. 28; 5 12; 11 4. 7. 29), zuweilen recht frei (2 5. 9. 3 8. 12. 33. 4 1. 6 10); zuweilen lässt er schwierigere Ausdrücke aus (2 31. 5 16. 6 4. 11 8); zuweilen lehnt er sich bei schwierigen Ausdrücken entschieden an Sept an (3 16. 4 8). Nicht selten ist seine Uebersetzung entschieden falsch (2 35 liest er הֲמוֹן für הֲמוֹן; 4 24 u. 8 25 verwechselt er שְׁלֵוָה (שַׁלְוָה) mit שָׁלוּ; 8 25 übersetzt er ועל שֶׁבֶר רבים יעמד וּכְבֵיצִים בְּיַד ישבר, doch hatte er hier wohl diese Worte in seinem Text; בלא 7 25 übersetzt er mit *παλαιόω* (vgl. בלה Dtn 8 4); ברא 4 12 übersetzt er als ob er gelesen habe בר *ἔξω;* 5 17 übersetzt er נבזביתך *τὴν δωρεὰν τῆς οἰκίας σου*, hat also נבז ביתך abgetheilt; נבז kommt im samaritanischen Targum vor Gen 43 11. Ex 15 2; seltsam ist die Zurückführung von ציים 11 30 auf יצא (*ἐκπορευόμενοι*). Doppelte Uebersetzung findet sich 11 20. 31. 12 11.

2. Zusätze finden sich z. B. 2 38 wie bei Sept; 3 1 wie bei Sept (doch 4 1 fehlt dieser Zusatz); 3 30 *καὶ ηὔξησεν αὐτοὺς καὶ ἠξίωσεν αὐτοὺς ἡγεῖσθαι πάντων τῶν Ἰουδαίων τῶν ὄντων ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*; 4 6 *ἄκουσον*; 5 4 giebt Th zuerst die Uebersetzung des aram. Textes, anstatt dessen Sept hier die Worte haben: *καὶ τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος οὐκ εὐλόγησαν τὸν ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν τοῦ πνεύματος αὐτῶν* — und fügt dann diese Worte fast genau ebenso hinzu; 9 23.

3. Werthvoll ist die Ueberlieferung hinsichtlich der Auffassung einiger schwieriger Ausdrücke, wie 2 41 נצבתא *ῥίζα;* 3 14 הצרא *εἰ ἀληθῶς* (Sept *διατί*), s. dagg. 2 5 אזדא *ἀπέστη;* 5 29; 6 19; 9 21; 10 6; zuweilen führt sie auf empfehlenswerthe Textänderungen hin (z. Thl. zugleich mit Sept), wie 4 8. 17 חזורה; 4 33 הדרה; 11 1 (s. z. St.); andere Stellen, wo Th einen von dem masorethischen verschiedenen Text übersetzt hat, sind 4 30; 6 21 (עצים); 8 25 (עַל־שלשלתו); 11 6; 11 43 (במבצריו).

17. Auch die Pĕshîṭtâ, vielleicht nur wenig jünger als die Uebersetzung des Th, ist vor Allem wichtig für die Geschichte der Exegese; daneben sind besonders diejenigen Stellen von Bedeutung, an welchen der syrische Uebersetzer einen andern Text vor sich gehabt zu haben scheint, als welchen Sept und Th übersetzt haben.

1. Von Interesse für die Worterklärung ist 1 3 mĕhaimĕne; partvâje; 1 10 nefsûq rîsh(i) malkâ; 1 11 mĕnîçâr מלצר; 2 5 sharîrâ אזדא; ib. eure Häuser sollen geplündert werden; 2 8 dass ihr Zeit sucht; 2 15 maḥzef (so Walton); 2 41 ʿeqârâ נצבתא; 3 14 bĕqûshtâ הצדה; 3 18 והן לא einfach durch dên wiedergegeben; 3 21 an 3. u. 4. Stelle bĕnaḥtaihôn bĕqûbhʿaihôn; 4 32 Niemand beschuldigt seine Hand;

5 7 das Drittel im Reiche; 5 17 îqâr baitâkh, wie Th; 6 14 maʿrâbhai shemshâ; 6 15 arîbh(u); 6 18 mĕkhûltâ; 6 19 sarhbhâjîth בנגהה; 7 13 bar nâshîn; 7 16 ḥad men mĕshamshânê; 8 11 amînûthâ תמיד; 8 12 und Macht wurde ihm gegeben gegen die amînûthâ um der Sünden willen; 8 14; 9 21; 10 5 (wie 12 6) lĕbhûshîn dîqâr . . . bîqâr teshbûḥtâ; 11 5 und (= mit) seine Grossen; 11 30 mashrjâthâ ציים; 11 31 u. sonst ṭanfûthâ laḥbâlâ; 11 32 nĕḥajjebh יחניף; 11 38 vĕlalâhâ ʿashînâ; 11 45 bathra shaphjâ; 12 3 ʿâbhdai ṭâbhâthâ vĕsakhûltâne; 12 7 zur Zeit, da befreit werden die Hände des ganzen heiligen Volkes; 12 13 tĕqûm lĕzabnâkh. Beibehalten sind aram. u. hebr. Wörter 3 2. 5. 4 13. 5 2. 6 18. 8 13. 25.

2. Abweichungen der P von unserm masorethischen Text liegen vor 1 2 wonach Neb. Jerusalem erobert haben soll (so auch Sept); 1 3 ashpaz für אשפנז; 4 8 (wie Th); 5 25 mane mĕnâ; 7 10. 26 dajjânâ für דִּין; 7 13 ʿal ʿănânai shĕmajâ; 7 25; 10 1 vabhĕḥailâ rabbâ methbajjan pethghâmâ; 10 4 fĕrath; 10 7 men deḥlthâ für בהחבא; 11 2 bathreh für בעשרו; 11 4 aik saifeh für ולא לאחריתו; 11 15 er wird einen Hinterhalt legen für וישפך סוללה; 11 24 ist בשלוה ausgelassen; desgl. 11 29 לא; desgl. 11 32 בחלקות; 11 41 ist שארית für ראשית gelesen; 11 45 vor צבי־קדש ein Wort, das mit nĕṭar übersetzt ist; gleich darauf עַת für עַד; 12 8 mânâ bâthar hâlên. Zusätze s. 2 48; 4 7; 7 28; 11 33; 12 2. Missverständnisse finden sich 2 1. 3 22; 4 24 (dĕnarḥeq menâkh sakhelvâthâkh).

18. Lateinisch citirt wird Dan schon von Tertullian an zahlreichen Stellen; die Citate stimmen meist überein mit Sept, wie dies besonders offenbar wird Scorp. 8 (et tunc manifestum fiet tibi 3 18), de jejun. 7 (homo es miserabilis, ieiunando scilicet 10 11), weichen aber auch zuweilen von ihnen zu Gunsten Theodotions ab, zuweilen von beiden Uebersetzungen; es lag ihm eine lateinische Uebersetzung vor (von »Uebersetzungen« der [ganzen] hl. Schrift spricht er z. B. adv. Prax. 5: scripturis et interpretationibus earum patrocinantibus). Cyprian benutzt Th, kennt aber auch die Uebersetzung der Sept. Was sonst von vorhieronymianischen Uebersetzungen des Dan erhalten ist, geht durchweg auf Th zurück; denn wenn H zu 11 30 bemerkt: alius interpretatus est: et comminabuntur ei — so dürfte sich dies auf Sept beziehen.

Die Uebersetzung, welche H zwischen 390 und 405 angefertigt hat, kommt hier in Betrachtung nach ihrem Verhältniss zum MT und zu Th. An zahlreichen Stellen weicht er von Th zu Gunsten des MT ab (4 5 collega ingressus est; 4 6. 8. 10. 15. 17. 22. 26. 28. 30. 32. 33; 5 8. 10. 12. 14; 6 14; 7 11; 8 2. 4. 25; 9 20. 24; 10 13; 11 7. 10. 21. 24. 40), aber auch umgekehrt (2 34; 4 23. 24; 5 3. 11. 17. 25; 6 10; 8 14. 20. 27; 10 10; 11 6. 8. 16; 12 6). Von beiden weicht er ab 2 3 mente confusus ignoro לא ידעתי?; 2 14 requisivit de lege; 4 14 et petitio; 4 21 interpretatio sententiae Altissimi; 4 27 in gloria; 5 1 unusquisque secundum suam bibit aetatem; 6 17 contra Danielem; 6 28 perseveravit usque ad; 8 3 nach anderer Verstheilung; 10 8 et emarcui; 11 6 adolescentes eius et qui confortabant eam; 11 7 cum exercitu . . . et abutetur eis; 11 20 vilissimus et indignus decore regio. Einige hebräische Ausdrücke, welche Th beibehält, werden von H übersetzt: 1 3 tyranni; 2 46 hostiae; 4 10 u. sonst vigil; 10 5 und sonst linea, obryzum; 10 6 chrysolithus; 11 16 und sonst terra inclyta (8 9 fortitudo); aber 11 38f. behält er Maozim. Bemerkenswerth ist 2 5 sermo recessit; ib. publicabuntur (aber 3 29 vastetur); 2 42 de plantario; 4 6 omne

sacramentum; 11 30 Trieres (wie Num 24 24) et Romani. Irrthümliche Wiedergabe liegt vor 7 2. 15; 11 26. 37; 12 2.

19. Auf die Töchterübersetzungen der Sept braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden (über die Version des Paulus von Tella s. S. XXX). Um an einem Beispiel das Verhältniss der Uebersetzungen zum MT zu zeigen, wähle ich die schwierige Stelle 9 24—27, welche bei Angaben der obigen Beispiele noch nicht berücksichtigt worden ist, ohne mich jedoch auf eingehende textkritische Behandlung der bez. Uebersetzungen einzulassen. v. 24 ist נחתך von Sept dem Sinne nach richtig wiedergegeben *ἐκρίθησαν*; Th hat sklavisch *συνετμήθησαν* (darnach Jakob v. Edessa, der 704 Th unter Zuziehung von P übersetzt hat: ethpassaq(u)), wonach H: abbreviatae sunt; P weicht ganz ab mit ihrem nethnîḥûn, denkt also wie v. 27 an נוח. Für קדשך haben Sept *τὴν πόλιν Σιών*, s. z. d. St.; dagegen Sept *τῆς ἁγίας σου*, Aqu. *τὴν ἡγιασμένην σου;* bei Th ist die Lesart unsicher; Jakob v. Ed. lässt das Pronomen weg. Weiter haben Sept und Th (nach Tischendorfs 7. Ausg.):

Sept

συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων.

Th

τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην καὶ τοῦ χρίσαι ἅγιον ἁγίων.

Das *σπανίσαι* der Sept ist ein Schreibfehler für *σφραγίσαι*, der aber doch schon so alt ist, dass er in die Uebersetzung des Paul v. T. übergieng: lĕmeç'ar. A hat für die betr. Worte *τοῦ συντελέσαι τὴν ἀθεσίαν καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν;* P lĕmeshlam ḥaube valmegmar ḥătâhe; H ut consummetur praevaricatio et finem accipiat peccatum; man sieht, dass alle Versionen לכלא gleich לכלות gesetzt haben (doch findet sich auch in einigen Handschriften des Th die (von Tert. bezeugte) Uebersetzung *τοῦ παλαιωθῆναι τὸ παράπτωμα*, was zurückgeht auf לבלות), und dass Sept und Th unsern Konsonantentext לחתם vor sich hatten, während A und die Folgenden unser Qrê להתם wiedergaben; Sept aber haben für das zweite לחתם gelesen להתם. Das Qrê חַטָּאת haben A und H übersetzt. Ferner findet sich bei Th eine doppelte Uebersetzung der Worte לכפר עון, während Sept noch einige Worte gelesen haben, die sie übersetzen *καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα*, etwa להשכיל בחזון; P und H haben nicht mehr als was im MT steht (doch übersetzt P etwas eigenartig çedqâ dĕmen 'âlam). Für למשח haben Sept offenbar לְשַׂמַּח gelesen, P aber לִמְשֹׁחַ, denn sie übersetzt: bis auf Christum, den Allerheiligsten; dahin zielt auch H: et ungatur sanctus sanctorum; ebenso Luther; aber קדש קדשים steht im AT nicht von Personen.

v. 25.

Sept

καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὑρήσεις προστάγματα

Th

καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκο-

ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴν πόλιν κυρίῳ.

δομῆσαι Ἰερουσαλὴμ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξηκονταδύο· καὶ ἐπιστρέψει καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεία καὶ τεῖχος καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί.

Sept haben mehrere Ausdrücke, welche MT hier hat, v. 27 eingeschoben; ihre Vorlage wird gelautet haben: ותדע ותשכל ותשמח ותמצא דבר להשיב ותבנה ירושלם עיר ליהוה. Doch könnte nach Tert., der adv. Jud. 8 Sept und Th zusammen vor sich hat: et scies et perspicies et intelliges — *εὐφρανθήσῃ* aus *εὐφρονήσῃ* entstanden sein, aber noch vor Abfassung der syr. Uebersetzung. Die andern Uebersetzungen schliessen sich an MT an, nur dass P umschreibt: Bis zur Ankunft des Messiaskönigs, die Worte רחוב und חריץ kollektiv auffasst und durch Plurale wiedergiebt (H platea et muri) und die Schlussworte übersetzt lĕshûlâm çabnâ; P hat also für בצוק gelesen בקץ, wie Sept v. 27 *εἰς συντέλειαν καιρῶν;* H dagegen: in angustia temporum. Den Ausdruck *ἐκκενωθ.* hat Tert. l. c. falsch gelesen *ἐκκαινωθ.* innovabuntur, u. dabei vielleicht gedacht an Virg. Ecl. 4 5.

v. 26. Sept

καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξηκονταδύο ἀποσταθήσεται χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεία ἐθνῶν. φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ· καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ᾽ ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται.

Th

καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξηκονταδύο ἐξολεθρευθήσεται χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ καὶ ἐκκοπήσονται ἐν κατακλυσμῷ· καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου τάξει ἀφανισμοῖς.

Sept haben hier gelesen ואחרי שבע וְשִׁבְעִים וששים anstatt des MT אחרי הַשָּׁבֻעִים ששים; den MT hatte Th vor sich; die von A (*καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας καὶ ἑξηκονταδύο ἐξολεθρευθήσεται ἠλλειμμένος*) und von Sy (*καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας ἑπτὰ καὶ ἑξήκοντα δύο ἐκκοπήσεται χριστός*) übersetzte Lesart liegt in der Mitte. Weiter scheint Th für ואין לו gelesen zu haben ואין דין בו (so schon Dionysius von Tellmahar: vĕdînâ lâ nehve beh; *κρῖμα* steht für דין 7 22. Job 36 17) oder ואין און לו (Fell in der Tübinger Quartalschrift 74 357f.); A und Sy haben einfach *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* resp. *οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ.* Die folgenden Worte hat Th sklavisch genau wiedergegeben, nur hat er עִם gelesen für עַם, A dagegen hat *λαὸς ἡγουμένου ἐρχομένου;* Sept haben hier einen andern, nicht gerade unbrauchbaren Text gehabt; sie lasen für *καὶ ἥξει κ. τ. λ.* ובא קצו בקצף ועד קץ מלחמה נִצִּים. Th blieb auch hier dem ihm vorliegenden Text auf Kosten der Verständlichkeit treu, nur dass er anstatt קִצּוֹ las קִצֵּו oder קִצְּצוּ; seine letzten Worte übersetzt Tert.: quod concidetur usque ad interitum; Eus. citirt sie mit Auslassung von *τάξει;* auch Theodoret übergeht das unbequeme Wort, das bald als Nomen, bald als Verbum aufgefasst ist (letzteres in der arab. Uebersetzung der Londoner Poly-Glosse: jurattabu 'lfasâdu). H übersetzt *καὶ οὐκ ἔσται* non erit eius, wozu später aus seinem Kommentar in die Vulg. hinzugesetzt ist: populus qui eum

negaturus est; weiterhin hat H עַד mit post übersetzt. P übersetzt ganz wörtlich die erste Hälfte des v. (nur anstatt לוֹ las sie לָהּ); für die zweite giebt sie Unverständliches (»die heilige Stadt wird zerstört werden mit dem kommenden Könige, und sein Ende wird in der Hinraffung sein, und zwar bis zum Ende des Krieges des Beschlusses des Verderbens«).

v. 27. Sept

καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλοὺς καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν, καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ἑξηκονταδύο ἐτῶν ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου, καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας, καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

Th

καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία· καὶ ἐν τῷ ἡμισεῖ τῆς ἑβδομάδος [καταπαύσει θυσιαστήριον καὶ θυσίαν καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ· καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμοῦ· καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος] ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδή· καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων καὶ ἕως συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

Bei Th dürften die von Tischendorf-Nestle aus dem Text verwiesenen Worte gerade die ursprünglichen sein (ähnliche Verschiedenheit der Lesart bei Theodoret; Jakob von Edessa hat den unverkürzten Text des Th wiedergegeben). Man sieht auf den ersten Blick, dass der hebr. Text zweimal übersetzt ist; das erste Mal hat Th etwa gelesen ועד כנף מְשֹׁמֵם ועד כלה ונחרצה יערך על־שֹׁמֵם, die zweite Uebersetzung ist herübergenommen aus den Sept, die das zweite Mal so gelesen haben. Denn auch sie haben unsern v. doppelt, doch schieben sie hier das v. 25 Uebergangene ein. In diesem Einschiebsel ist zu bemerken, dass sie anstatt רחוב וחרוץ gelesen zu haben scheinen רחוב וארך; ferner anstatt בצוק העתים vielmehr בקץ ה׳; wie im vorigen Verse ist aus שָׁבֻעִים geworden שְׁבְעִים; für חצי השבוע ist gelesen קץ השבוע. P hält sich an den MT, zieht aber חצי השבוע zur ersten Vershälfte, und übersetzt die zweite Vershälfte: »Auf den Flügeln des Gräuels (kommt) das Verderben, bis zur Vollführung des Beschlusses bleibt sie (die heilige Stadt; s. zu v. 24) im Verderben«, nach Afrem soll damit gesagt sein, dass diese Strafe der Juden im Unterschied von der 400jährigen Knechtschaft in Aegypten und der 70jährigen in Babel ewig währen werde. P liest für חתך vielmehr חנות, so auch H. Wie Sept und Th in ihrer zweiten Uebersetzung, hat auch H für ועל כנף in templo, als hätte er ein formelhaftes ועל כנו oder auch ועל המשכן gelesen.

Man sieht hier, wie ungeeignet Sept für eine Deutung auf die Zeit waren, in welcher der Messias erschien (weil sie nämlich nicht von Jahrwochen, sondern von Jahren redeten), was zur Verdrängung dieser Uebersetzung aus dem kirchlichen Gebrauch entscheidend mitwirkte. Im Einzelnen ist das Ergebniss der

Zusammenstellung der alten Uebersetzungen, dass die Exegese zu wählen hat unter folgenden Lesarten:

v. 24 zweimal החם neben חתם;
v. 25 בקע neben בצוק; וארך neben וחרוץ;
v. 26 אין דין oder אין און neben אין; ובא קצו בקצף für הבא וקצו בשטף;
v. 27 ועד כנו für ועד כנף; und חנתן oder חנות neben תתך.

2. Das Danielbuch als Prototyp der Apokalyptik.

20. Das Danielbuch errang sich sofort grosse Bedeutung in denjenigen Kreisen, für welche es verfasst war. Ein Beweis dafür sind schon die haggadistischen Ausführungen, welche sich in den Sept finden; andere enthält der Talmud Sanh. 92b; die Sage von Dan spann sich weiter, ihr späteres Gespinnst ist eine phantastische קיצה דניאל in persischer Sprache (abgedruckt in Merx Archiv 1 387ff.), Aber der schlagendste Beweis für das Ansehen des Danielbuchs ist die Thatsache, dass eine ganze Gruppe jüdisch-christlichen Schriftthums von ihm ausgeht und unter seinem Einfluss steht. Die früheste Bezugnahme auf Dan findet sich schon in demjenigen Abschnitt der Sibyllinen, welcher als der älteste angesehen und um 140 vor Chr. angesetzt wird; 3 397 werden dort *δέκα κέρατα* erwähnt, welche auf die קרניא עשר 7 7.20 hinweisen (näheres s. Schürer 2 798). Vorzüglich steht das Henochbuch in Abhängigkeit von Dan; dieselbe ist »von der Art, dass sie nicht blos Bekanntschaft mit ihm, sondern ein völliges Eingelebtsein in seine Grundideen und einen festen Glauben an dieselben beim Vf. voraussetzt« (Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt XLV). Der im Dan und Henochbuch angeschlagene Ton hallt fort in der übrigen apokalyptischen Litteratur. Der Gottesname עליון (אלהא עליא) als einfachster Ausdruck für den Transcendentismus des Gottesbegriffs kommt im Hen. häufig vor; als der Alte der Tage Dan 7 13 wird Gott im Hen. genannt der, welcher ein Haupt der Tage hat (46 1) oder das Haupt der Tage ist (47 3 u. sonst); vor der Herrlichkeit des Herrn der Geister stehen wie Dan 7 10 tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende (40 1. 60 2); Heilige heissen die Engel sehr oft im Hen. wie im Dan (doch auch sonst in späten ATlichen Büchern); auch insgemein Wächter, wiewohl diese Bezeichnung insonderheit den höchsten Engeln zukommt, ein Name, welcher auf eine Deutung des Ausdrucks עירין zurückgeht, s. zu Dan 4 10. Engelnamen kennt das Henochbuch in Menge (s. z. B. 6 7); unter den namhaften Engeln steht Michael oben an, »über den besten Theil der Menschen gesetzt, über das Volk« (20 5), vgl. Dan 10 13. Zum Gericht setzt sich Gott wie Dan 7 9.10, und die Bücher Dan 12 1 werden vor ihm aufgeschlagen Hen. 47 3. 81 1; solche himmlische Tafeln, in welchen die Thaten der Menschen verzeichnet stehen, andererseits aber auch das Zukünftige vorher bestimmt ist, kommen auch im Buch der Jubiläen und in den Testamenten der 12 Erzväter vor. Nach einer Auslegung von Dan 12 3 werden die treuen Israeliten Hen. 43. 46 7 den Sternen verglichen; ihre Errettung aus der Drangsal geht aus von dem Menschensohn 46 2 u. öfter, der ganz unzweifel-

haft der בר אנש Dan 7 13 ist. Fast noch bezeichnender als die sachlichen Parallelen sind diejenigen des sprachlichen Ausdrucks; man vergleiche die Furcht, welche Henoch bei der himmlischen Vision befällt und seine Aufrichtung durch den Engel 60 3f. mit Dan 8 17f. 10 9f., und die Schilderung der Seligkeit unter dem Bilde des himmlischen Leuchtens 104 2 wie Dan 12 3. Bemerkenswerth ist die Verwendung, welche der Zeitraum von 70 Jahren im Henochbuch findet; derselbe wird hier übertragen auf die Dauer der Welt; die erste dieser 10 Jahrwochen ist diejenige Henochs, in die zweite fällt Noah, in die dritte Abraham, in die vierte die Aufrichtung des mosaischen Bundes, in die fünfte der Bau des jerusalemischen Tempels, in die sechste Elias; die besonders ausführlich geschilderte siebente Jahrwoche ist das Zeitalter des Vf. des Henochbuches voll Abfalls, aber zugleich eine Zeit höherer Belehrung (ganz wie Dan 12 4); die achte Jahrwoche bringt den Sieg der messianischen Macht im heiligen Lande, die neunte den Sieg derselben über alle Welt, die zehnte den Sieg derselben über die gefallenen Engel; darnach folgen »viele Wochen ohne Zahl bis in Ewigkeit in Güte und Gerechtigkeit« (93; 91 12ff.). Nach einer bereits 10 12 gegebenen Andeutung versteht der Vf. unter dem einzelnen Jahr eine Generation; das Weitere s. Dillmann a. a. O. 298ff. Von Interesse für die Geschichte des Verständnisses des Danielbuches ist diese chronologische Konstruktion insofern, als sie zeigt, dass der Vf. des Henochbuches von der im Dan vorliegenden Verwendung der 70 Jahre des Jer nicht befriedigt war, und deshalb eine radikal neue, freilich höchst willkürliche Anwendung dieses Zeitraums versuchte. Die um Christi Geburt verfasste Assumptio Mosis nimmt stark Bezug auf die Religionsnoth unter Ant. Epiph. und scheint sich in 6 1 mit Dan 11 21 zu berühren; einen Hinweis auf Daniels Fürbitte s. 4 1. Die Testamente der 12 Patriarchen berufen sich mehrfach ausdrücklich auf Dan oder berühren sich mit demselben im Ausdruck (Rub. 1 mit Dan 10 2.3; Lev 5 mit Dan 12 1; Lev 15 mit Dan 9 27); so auch das 4. Esrabuch, das geradezu eine Nachahmung des Danielbuches heissen kann und eine Vervollständigung desselben sein will (12 11 hoc (ein Adler mit 12 Flügeln und drei Häuptern) est regnum quod visum est in visu Danieli fratri tuo, sed non est illi interpretatum quomodo ego nunc tibi interpretor); Berührungen im Ausdruck z. B. 4 Esr 3 1 und Dan 4 2; 4 Esr 13 2 (bes. n. d. orient. VV) und Dan 7 14. Vom 4 Esr ist wahrscheinlich abhängig die Apokalypse Baruchs, in welcher wieder von Jahrwochen, aber in höchst unklarer Weise die Rede ist (28 1 Dauer der Drangsal bis auf die Zeit des Messias: omnis qui attenderit tunc sapiens erit; mensura autem et supputatio temporis illius erunt duae partes hebdomades septem hebdomadarum).

Mit dem 4. Esrabuch hat bekanntlich Luther die NTliche Apokalypse zusammengestellt (Vorrede im NT von 1522). Dieses Urtheil, später von ihm selbst gemildert, ist ungerecht. Sie schliesst sich viel mehr an Dan an, indem, was sich bei Dan auf Antiochus Epiphanes bezieht, zur Schilderung des Antichrists verwandt ist, so dass z. B. die Dauer der Entweihung des Heiligthums durch Antiochus zum Maass der καιροὶ ἐθνῶν wird 11 2 (im Einzelnen ist sie am meisten durch Jes beeinflusst). Vor dem Danielbuch zeichnet die NTliche Apokalypse sich durch ihre planvolle Anlage aus; inhaltlich geht sie über

dasselbe hinaus, indem sie die eschatologischen Reden Jesu verarbeitet mit der Signatur, welche die Zeit ihrer Abfassung getragen hat (vgl. z. B. Apk 6_{9-11} mit Luk 18_{7-8}). Aus dem Gebiet der späteren apokalyptischen Litteratur sei hier der Hirte des Hermas erwähnt, welcher Vis. $4_{2,4}$ die Worte Dan 6_{22} nach Th benutzt; der räthselhafte Engelname *Θεγρί* daselbst erklärt sich aus Doppelschreibung des aram. סגר a. a. St. (*Θ* für einen Sibilanten s. Neh 3_{10}. Jdc 1_{35}).

3. Das Danielbuch in der Synagoge.

21. Obwohl nur für zurückgezogene Kreise des Judenthums bestimmt, wurde Dan doch über dieselben hinaus gelesen und auch bei litterarischen Arbeiten nichtapokalyptischen Charakters benutzt. 1 Mak 2_{59} nimmt auf Dan Bezug; fast wörtlich wird 9_{7-10} wiedergegeben in dem wahrscheinlich erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschriebenen Buch Baruch 1_{15-18} (über das Verhältniss beider Bücher zu einander vgl. Schrader, KAT 2. Aufl. 435f.). Philo erwähnt Dan nicht, was immerhin bedeutsam ist, da er auf fast alle kanonischen Bücher sich bezieht, nur Cnt Koh Est und Dan bleiben ohne alle Berücksichtigung. Josephus schreibt Dan königliche Abkunft zu (nach 1_{2}? Arch. 10, 10_{1}; ebenso Midr. r. zu Ruth 7, Pseudoepiphanius u. die oben erwähnte persische Daniellegende); er nennt ihn einen der grössten Propheten, welcher ewiges Gedächtniss habe (10, 11_{7}); auch erzählt er (11, 8_{5}), das Buch Dan sei Alexander d. Gr. vorgelegt worden, welchem man zu seiner Freude daraus nachgewiesen habe, dass sein Sieg über die Perser darin geweissagt sei — eine Doublette seiner Erzählung, dass das Jesajabuch dem Kyros vorgelegt sei (11, 1_{2}). Der Talmud zieht Dan nicht nur allen Weisen der Heiden, sondern allen übrigen Propheten vor (Joma 77a: אם יהיו כל חכמי האומות בכף מאזנים אחת ודניאל בכף שניה היה מכריע את כולם), eine Hyperbel, welche man freilich im Talmud nicht allzu wichtig zu nehmen braucht. Der Hauptgrund, weshalb Dan (auch in der Kirche) so hoch geschätzt wurde, lag darin, dass der naiven Auffassung die apokalyptische Vorhersagung als höchste Potenz der prophetischen Weissagung erschien (so schon Jos. Arch. 10, 11_{7}); anders urtheilen die grossen Rabbinen des Mittelalters, von welchen z. B. David Kimchi († 1240) unumwunden sagt: אף על פי שדניאל ראה מראות וחזיונות בחלום ובהקיץ לא הגיע כחו וידיעתו באותן המראות ככח ישעיהו ויחזקאל ושאר הנביאים und Maimonides († 1204) (More Nebochim 2_{41}f.) die eigentliche Prophetie, bei welcher die Sinnesthätigkeit des Menschen unterbrochen werde, unterscheidet von der Begeisterung, in welcher David, Salomo und Dan geredet haben; ähnlich Joseph Albo († 1444). Zu der vorerwähnten Hochschätzung des Danielbuchs bildet einen seltsamen Gegensatz seine Heruntersetzung aus dem Grunde, weil Dan nicht im heiligen Lande geweissagt habe; aus diesem Grund wird behauptet (Baba bathra 15a), dass die Männer der grossen Synagoge sein Buch abgefasst hätten שלא נתנה נבואה ליכתב חוצה לארץ. Noch im Mittelalter wurden unter Daniels Namen jüdische Apokalypsen abgefasst; über eine solche in persischer und eine andere in arabischer Sprache s. ZDMG 28_{647}.

22. Auf die synagogale Theologie übt Dan nach einzelnen Seiten hin einen bedeutenden Einfluss. Am wenigsten geht sie fortbildend auf die Auferstehungshoffnung ein. Abgesehen davon, dass dieselbe noch in mittelalterlichen Schriften als disputabel hingestellt wird, wird sie vielfach beschränkt auf Israel, näher auf die Gerechten Israels mit Ausschluss der Ungelehrten (עמי הארצות). Sehr interessant ist über diesen Punkt die eingehende Auseinandersetzung Abrabanels zu 12 2, welche damit endigt, dass es als nicht ausgeschlossen angesehen wird, dass die Auferstandenen, nachdem sie die Heiden bekehrt, wieder sterben [1]). Dagegen wird die Vorstellung von den himmlischen Fürsten der Völker und von der Schutzherrschaft Michaels über Israel bis in Einzelheiten ausgeführt und an verschiedene Schriftworte angelehnt. Am wichtigsten wird für die synagogale Theologie das danielische Lehrstück von dem Gegensatz zwischen dem (vierten) Weltreich und dem Gottesreich. Das Weltreich ist מלכות הרשעה; seine vier Phasen werden auf dreifache Weise gedeutet; in frühster Zeit werden sie verstanden vom babylonischen, medischen, persischen und griechischen Reiche; später meist vom babylonischen, medopersischen, griechischen und römischen Reiche; im Mittelalter vom babylonischen, medopersischen, griechisch-römischen und ismaelitischen (mohammedanischen) Reiche (so z. B. Aben Ezra). In der Zeit, in welcher das vierte Reich vom Römerreich verstanden wird, bildet sich aus das Lehrstück vom ארמילוס (Romulus), in welchem der Gotteshass gipfelt; er entwickelt sich aus dem, was Dan von Ant. Epiph. sagt, wie der Antichrist der Kirche. Wenn der Messias ihn durch das Wort seines Mundes und den Hauch seiner Lippen getödtet haben wird (T Jes 11 4), kommt die מלכות שמים. Was 7 13 von der Erscheinung des בר אנש sagt, hat auf das spätere Judenthum wenig Einfluss geübt, weil diese Stelle von der Kirche stark benutzt wurde. Von der Persönlichkeit des Messias wurde der Ausdruck verstanden bis auf Aben Ezra; dieser hat zuerst die kollektive Auffassung, worauf Hajjîm Gallipapa († um 1380) sogar schon die zeitgeschichtliche Deutung hat, so sehr dass er unter dem עתיק יומיא Mattathias versteht und unter עד עלמא ועד עלם עלמיא die kurze Herrschaft der Hasmonäer. Die andere findet sich vor Allem in den Bilderreden des Henochbuches (die Stellen sind aufgezählt Dillmann, das Buch Henoch 157), also in einem Theil desselben, dessen vorchristlichen Ursprung zuletzt Schürer wahrscheinlich gemacht hat (2 626); Königs Hauptgrund dagegen (Einleitung 495), dass die Bezeichnung Menschensohn im Munde Jesu den Jüngern und dem Volke nicht sogleich als Messiasname verständlich gewesen sei, verliert seine Kraft, sowie wir uns daran erinnern, dass die apokalyptische Litteratur und so auch das Henochbuch innerhalb geschlossener Kreise Erbauungsstoff war. Auf die Person des Messias wird 7 13 bezogen auch 4 Esr 13 3, Sanh. 98 a; aber wie sehr man die Uebereinstimmung mit den Christen vermied, zeigt sich darin, dass anstatt des בר אנש ein nach unserer Stelle neugebildetes ענני Messiasname wurde.

23. Die gebräuchlichsten rabbinischen Kommentare sind diejenigen von Raschi (Salomo ben Isaak † 1105) und Aben Ezra (Abraham ben Ezra

---

1) לכן אינו מהבטל שאחרי התחייה ועשית שליחותם ישובו לעפרותם (Ausg. v. 1647 Pag. 78 a).

† 1167; von seinem Kommentar zu Dan giebt es zwei Recensionen), sowie derjenige, welcher den Namen des Saadia trägt, aber erst aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammt (der echte Kommentar des Saadia existiert — unvollständig — in der Bodlejana); der berühmte Don Isaak ben Juda Abrabanel († 1509) behandelt Dan in seinen מעיני ישועה an 12 Quellen und unter 70 Palmen mit durchgehender Polemik gegen die Christen, gegen die er z. B. 7 8ff. deutet (11 37 auf den Coelibat!); desgleichen liegt ein Kommentar von Joseph ben Jahja († 1559) gedruckt vor (herausgegeben von l'Empereur 1633). Eine Ueberlieferung bezüglich des Verständnisses der seltenen Ausdrücke unseres Buches wird man vergeblich suchen; zeigen doch schon die ältesten Uebersetzungen, dass ihr Verständniss verloren gegangen war. Darum ist es rühmlich hervorzuheben, dass, während die Uebersetzungen 8 13 פלמוני als Eigennamen ansehen und die apostol. Konstitutionen daraus einen Gottesnamen, die syrischen Kirchenväter den Namen eines Schutzengels Philumene machen, Raschi die jetzt übliche Erklärung des Wortes giebt (s. aber zu derselben z. St.). Zuweilen sind die Deutungen der Rabbinen recht absonderlich, wie wenn die aramäische Umbildung des Amtsnamens der Satrapen אחשדרפנין (von Joseph ben Jahja mit dem türkischen באשא, von Raschi mit dem romanischen דוכוסים zusammengestellt) von David Kimchi erklärt wird אחשי דרי פנים magnates (vgl. pers. âkhesh pretium) qui in regis conspectu degunt. — Neben den Kommentaren kommen die jüdischen Lexica in Betracht. Den Anfang der jüdischen Lexikographie hat Saadia gemacht, dessen אלסבעין abgedruckt sind Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl. 5 115ff.; hier werden singuläre Ausdrücke aus Dan, Mischna und Talmud erklärt (z. B. נחתך 9 24 durch חתיכה Stück, כגילכם 1 10 durch בן גילו sein Genosse, כומפוניא 3 3 durch סמפונות Röhren). Besonders kommen hier selbstverständlich die aram. Theile des Dan in Betracht; für diese ist das berühmteste lexikographische Werk des Mittelalters der ערוך des Nathan ben Jechiel (12. Jahrh.), ferner gehört hierher Elias Levita mit seinen 1541 erschienenen מהרגמן und ספר התשבי; auf beiden beruht Joh. Buxtorf s Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum (1640). Der Proselyt Philippus Aquinas brachte in seinem מעריך המערכות 1629 manches Neue. Aus der Gegenwart sind zu erwähnen die beiden Wörterbücher von Levy (Chald. W. 1867 f.; Neuhebr. u. chald. W. 1876 ff.; mit werthvollen Zusätzen von Fleischer). Ein Chapter on biblical Chaldee, das die Uebereinstimmung und Verschiedenheit hebr. und aram. Redeweisen kurz behandelt, hat aus einer arab. Handschrift des brit. Museums herausgegeben Hirschfeld in seiner Arabic Chrestomathy 1892 (54 ff.). Endlich gehören noch hierher die nur allzu knappe Grammatik des biblischen Chaldäisch von Luzzatto (ital. 1865, deutsch 1873) und die »ganz misslungene Skizze« (N in GgA 1884 1014) vor der Ausgabe des Dan von Baer.

4. Das Danielbuch in der Kirche.

24. »Aus keinem ATlichen Buche mehr als aus diesem schöpfte der Volksglaube noch im Beginn des Christenthums« (Reuss AT 469). Dies Urtheil

können wir uns freilich nur mit einer Einschränkung zu eigen machen — hauptsächlich waren es Kreise der Stillen im Lande, in deren Mitte Dan auf das Eifrigste gelesen wurde. Aber aus diesen Kreisen fand das Evangelium von Christo die meisten Anhänger. Und es lag kein Grund vor, weshalb die christgläubig gewordenen Israeliten ihre Vorliebe für das Buch hätten abstreifen sollen.

Dass in der Kirche von jeher 7_{13} auf Christum bezogen wurde, ist evident aus *ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου* Apk 1_{13}. 14_{14}; vgl. Iust. Dial. c. Tryph. 31 a. Doch geht auch Jesus auf dieselbe Stelle zurück, wenn er sich *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nennt (von den beiden Artikeln ist der zweite die Determination des Gattungsbegriffs (für das Hebr. s. G-K 126_3; für das Griech. s. Krüger 44, 1_6), der erste ist Hinweisung auf den, welchen der suchende Israelit kennen konnte und sollte, nämlich aus unserer Stelle; beim Prädikat fehlen beide Artikel Joh 5_{27}. Zwar entnimmt Jesus diese Bezeichnung nicht aus dem damaligen Sprachgebrauch, so dass sie ein volksthümlicher oder doch allgemein verständlicher Ausdruck für den Messias gewesen wäre; dagegen sprechen Mt 16_{13}. Joh 12_{34}. Vielmehr hat diese Selbstbezeichnung Jesu zunächst etwas absichtlich Räthselhaftes, bis Jesus selbst das Räthsel löst Mt 24_{30}. Dass in dieser Benennung Jesu etwas Verhüllendes liegt, ist auch der Grund, weshalb die Apostel sie nicht anwenden; nur Act 7_{56} kommt dieser Messiasname im Munde eines Jüngers vor, und zwar weil hier derjenige Messiasname durch die Situation unausweichlich nahe gelegt war, der in den Wiederkunftsreden am häufigsten gebraucht war.

Unter ausdrücklicher Berufung auf Dan ist der Ausdruck *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* Mt 24_{15} herübergenommen. Das Schriftzeugniss vom Antichrist, in welchem der Gipfel der Feindschaft gegen Gott und seinen Gesalbten persönlich erscheinen wird, schliesst sowohl in der Fassung des 2. Thessalonicherbriefs (2_4), als auch in derjenigen der NTlichen Apokalypse sich an das im Dan über die höchste Potenzirung des Frevels Geweissagte an. Die Apokalypse macht überhaupt einen ausgiebigen Gebrauch von unserm Buche, wiewohl es ebensowenig wie irgend ein anderes ATliches Buch in derselben geradezu citirt wird. Unter den Eindrücken der Verfolgung entstanden, ist die johanneische Apokalypse eine grossartige Ausführung von Dan $7_{13.14}$. Von Einzelheiten, welche Dan und Apk gemeinsam haben, sei nur die häufige Verwendung kyklischer Zahlen, auch der halbirten und multiplicirten ($11_3 : 1260 = {}^7/_2 \times 360$) hervorgehoben. Insofern geht die christliche Zukunftshoffnung über alle jüdische Apokalyptik hinaus, als die letztere hauptsächlich bei dem Umschwung der Verfolgung und Errettung, bei dem Anfang des Endes verweilt, die erstere weit mehr den Abschluss durch das Weltgericht und seine ewigen Folgen zum Gegenstande hat. S. auch oben 20.

25. Von den apostolischen Vätern redet Barnabas 4_5 nach Dan von der Verfolgung durch das Horn $7_{7.8}$; 4_4 bezieht sich auf Dan 7_{24}; eine Anführung aus Dan, welche doch mehr eine Anspielung ist, findet sich 17. Clemens Rom. weist 1_{34} die Herrlichkeit Gottes aus dem Dan 7_{10} erwähnten Engelheer nach und 1_{45} die feindliche Gesinnung der Gottlosen gegen die Frommen aus Dan 6_{16}. 3_{20}. Ueber den Hirten des Hermas s. oben 20; Justin d. Märt. hat im Dial. c. Tryph. 31 Dan 7_{13} nach Th vor sich; doch s. Schürer 2_{709}. Die

pseudoklementinischen Recognitionen citiren 48 Dan 9 24. 26. Irenaeus beruft sich oft auf Dan und benutzt 9 24—27 zuerst als messianische Weissagung; so lange man nur die Uebersetzung im Gebrauch hatte, welche Sept von dieser Stelle geben, war sie zu solcher Benutzung nicht brauchbar gewesen. Hippolytus hinterliess unter seinen zahlreichen Werken auch einen Kommentar zu Dan, von welchem nur Fragmente bekannt waren, bis Georgiades 1885—6 in der in Konstantinopel erscheinenden Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* das 4. Buch dieses Kommentars herausgab (abgedruckt von Bratke 1891). Dieses Buch, wahrscheinlich zu Anfang des 3. Jahrh. geschrieben, behandelt die zweite Hälfte des Dan nach der Uebersetzung des Th und enthält zahlreiche interessante Beispiele altchristlicher Exegese. Das 4. Thier wird auf das römische Reich gedeutet; der Prophet gebe demselben keinen Namen, weil es Menschen aller Völker und Geschlechter in sich fasse; das kleine Horn 7 8. 20 ist der Antichrist. Dagegen wird 8 11. 12 auf Ant. Epiph. bezogen, die 1300 (!) Tage werden bis auf das sieghafte Auftreten des Judas Mak. gerechnet; der Gesalbte 9 25 ist Josua der Sohn Jozadaks. Von der Rückkehr der Juden aus Babylon unter Josia bis auf die Erscheinung Christi werden 62 Jahrwochen gerechnet, denn auch der erste Bund sei den Israeliten nach 434 Jahren errichtet worden (ed. Bratke 26; vgl. Gal 3 17). Die geschichtliche Auslegung spielt bei Hippolytus eine wichtige Rolle und er kann in dieser Hinsicht als ein Vorgänger des Porphyrius bezeichnet werden. Die Tendenz seiner Erklärung ist, zu warnen vor der Meinung, dass das Waltende nahe bevorstehe; solche Erwartungen wurden damals genährt durch ein Werk, das ein gewisser Judas 202 über die 70 Jahrwochen Daniels geschrieben hatte (Eus. h. eccl. 6 7); in dieser Schrift war aus denselben die Parusie für das bezeichnete Jahr herausgerechnet, und die harte Verfolgung unter Septimius Severus verschaffte dieser Berechnung vielen Glauben. Ein Zeitgenosse des Hippolytus ist Julius Africanus, welcher ein verloren gegangenes Werk über die Jahrwochen geschrieben hat und eine uns erhaltene Schrift über die Echtheit der Perikope von der Susanna, von Harnack (RE 7 297) bezeichnet als eine der wenigen hervorragenden kritisch-exegetischen Leistungen aus der altkatholischen Kirche. Auch der Kommentar des Origenes zu Dan ist bis auf wenige Fragmente verloren gegangen. Tertullian beruft sich oft auf Dan nach den Sept (s. oben 18; vgl. noch de jejun. 10: velociter volans nach Dan 9 21; adv. Jud. 8 in latitudinem et in longitudinem nach Dan 9 25); für den Gebrauch, den er von Dan macht, ist adv. Jud. 8 charakteristisch. Von den patristischen Vertheidigungen, welche der Angriff des Porphyrius hervorrief, wird unten die Rede sein. Ausser den dort genannten Vätern behandelte das Danielbuch Afrem, welcher die vier Reiche Kap. 2 auffasst als die Reiche der Babylonier, der Meder, der Perser, Alexanders und der Diadochen, so später noch Cosmas Indicopleustes und Barhebraeus; ferner Chrysostomus, Polychronius der Bruder Theodors von Mopsuestia; Theodoret von Cyrus, ansprechend wo er praktisch wird, aber seine sprachliche Gelehrsamkeit ist von zweifelhaftem Werth (1 3 übersetzt er *πορθομμίν* durch *παρθένοι*, 2 46 *μαναά* durch *λιβανωτός*; zuweilen zieht er die Uebersetzung der Sept heran); das 4. Reich in Kap. 2 ist ihm das römische, doch erwähnt er frühere Ausleger,

welche darin das makedonische gefunden und die »Vermischung durch Menschensamen« 2 43 auf Ehebündnisse unter den Diadochen bezogen haben.

Kommentare, welche unter dem Namen des Thomas von Aquino und des Abt Joachim von Floris veröffentlicht sind, sind unecht; gegen Ende des Mittelalters schrieb Vincenz Ferrer († 1419) eine Epistola de fine mundi et tempore Antichristi, in welcher er Dan 2—4 auf die kirchlichen Zustände seiner Zeit anwendet (Merx, Joel 299 ff.).

Luther gab, als er 1530 auf der Feste Coburg die Propheten übersetzte, Dan mit einer Zuschrift an Herzog Johann Friedrich und einer Vorrede heraus, auch verfasste er eine Auslegung zum Schluss des 11. und zum 12. Kapitel [1]). Ueber den im Streite der Konfessionen oft herangezogenen Locus classicus Dan 4 24 haben wir eine Disputation von Luther. Oecolampad veröffentlichte 1530 in Danielem ll. II, omnigena et abstrusiore cum Ebraeorum tum Graecorum scriptorum doctrina referti. Melanchthon widmete 1543 dem Herzog Moritz eine Erklärung des Dan mit vorzugsweiser Berücksichtigung seines geschichtlichen Inhalts; doch sucht er mit der zeitgeschichtlichen Deutung die eschatologische zu verbinden (etsi videtur de bellis Maccabaeorum vaticinari, tamen haud dubie aliquid significat de fine huius mundi). Auch von Calvin, Draconites, Strigel haben wir Bearbeitungen des Dan. Wigand, der Vater der ATlichen Theologie, behandelt unser Buch 1571. Das 17. Jahrhundert bringt u. A. die weitläufigen Kommentare von Polycarp Leyser 1609 f. (in 6 Theilen: Schola Babylonica, Colossus Bab., Fornax Bab., Cedrus Bab., Epulum Bab., Aula Persica) und Martin Geier 1666 (auf 1002 Quartseiten, mit ausführlichen porismata dogmatischen und praktischen Inhalts; Hermann Witsius erfindet zur Begründung der Stellung des Danielbuches unter den Hagiographen den Unterschied von munus und donum propheticum (Miscell. sacra 1 15), auf welchen noch Hengstenberg (Gesch. d. R. Gottes u. d. AB 3 290) zurückkommt. Die Reihe der kirchlichen Ausleger mögen als Vorläufer des Rationalismus Hugo Grotius (der in seinen Annotationes 1664 den Menschensohn 7 13 vom römischen Reich versteht!) und Balthasar Bekker 1688 schliessen.

5. Das Danielbuch und die Kritik.

26. »Contra prophetam Danielem duodecimum librum [seines verloren gegangenen Werkes *κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιέ*] scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso cuius inscriptus est nomine esse compositum, sed a quodam qui temporibus Antiochi qui appellatus est Epiphanes fuerit in Judaea, et non tam Danielem ventura dixisse quam illum narrasse praeterita. Denique quicquid

1) »Das zwölfte Capitel Danielis, wie es alte Lehrer einträchtig auslegen, gehet ganz und gar unter Antiochus Namen auf den Endechrist und auf diese letzte Zeit, da wir innen leben. Darumb ist hie keine Historien mehr zu suchen, sondern das helle Evangelium zeigt und sagt itzt einem Ieden wohl, wer der rechte Antiochus sei, der sich uber alle Götter erhaben hat, und Frauenliebe, das ist, den Ehestand, nicht geacht sondern verboten [vgl. 11 37] u. s. w.« Erl. Ausg. 41 294.

usque ad Antiochum dixerit meram historiam continere, si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. Cui solertissime responderunt Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus, id est 18. 19. 20. [einer Streitschrift gegen Porph., welche verloren ist], Apollinarius quoque uno grandi libro, hoc est 26. [auch diese Streitschrift des jüngeren Apoll. ist verloren], ante hos ex parte Methodius [desgleichen bis auf unsichere Fragmente]«. Mit diesen Worten beginnt H seinen Kommentar zum Dan (ed. Vallars 5 617). Porphyrius, geb. 233 in Tyrus, gest. 303 in Rom, von Augustin doctissimus philosophorum genannt, aber auch acerrimus Christianorum inimicus, griff die Christen vorzüglich dadurch an, dass er auf verschiedene Weise die Autorität der heil. Schrift bekämpfte; in dieser Absicht hat er auch die Echtheit des Dan bestritten, wobei er so weit gieng, zu behaupten, dies Buch sei ursprünglich griechisch abgefasst gewesen, wofür er sich auf die Wortspiele in der Susannageschichte v. 54 ff. berief; Eusebius, Apollinarius und H erwiderten darauf mit dem Hinweis auf die Unechtheit dieses Apokryphons, der letztere nicht ohne angefochten zu werden, weil er die Schrift verstümmele. Auch sonst verleitete den Porphyrius seine Absicht zu gewagten Behauptungen, wie wenn er den *θεὸς Μαωζείμ* (11 38 nach Th) als den Gott (die Zeusstatue) von *Μωδεΐν* (1 Mak 2 1) erklärte nach H ed. Vall. 5 719. Der Kommentar des Hieronymus erscheint uns werthvoll besonders um desselben Umstandes willen, wegen dessen er schon zu Lebzeiten des Vf. getadelt wurde, weil er nämlich anstatt sein eigenes Urtheil abzugeben die Ansichten Anderer anführt (bes. zu Dan 9 24 ff.), auch Mittheilungen aus manchen uns verloren gegangenen Profanhistorikern macht [1]). Der Angriff des Porph. ist nicht sowohl durch seine Gegner zurückgeschlagen, als vielmehr durch die Vertilgung seiner Schriften seitens der Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. 448 unterdrückt worden.

Spinoza wirft im Tract. theol. pol. 10 die Ansicht hin, die ersten 7 Kapitel unseres Buches seien ex Chaldaeorum chronologiis herübergenommen, während die übrigen sine dubio von Dan selbst geschrieben seien; zu jenem vermeintlichen Ursprung der ersten 7 Kapitel macht er die freisinnige Bemerkung, libros, qui res optimas docent et narrant, quacumque demum lingua et a quacunque natione scripti fuerint, aeque sacros esse. Newton behauptet (in einem Werke über Dan und Apk) Aehnliches von den 6 ersten und 6 letzten Kapiteln, doch in strenger Gläubigkeit; Dan zu verwerfen ist nach seiner Ansicht so viel als das Christenthum zu verwerfen; »for this religion is founded upon his prophecy concerning the Messiah« (citirt bei B 6).

Collins gieng in seinem 1726 erschienenen Werke The Scheme of Literal Prophecy considered auf die Authentie des Dan ein, weil seine Gegner (bes. Chandler) bei Gelegenheit des Weissagungsbeweises für das Christenthum sich

1) Ad intelligendas extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est: Sutorii videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii, Theonis, et Andronyci cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse secutum se dicit .... et si quando cogimur litterarum saecularium recordari ... non nostrae est voluntatis, sed, ut dicam, gravissimae necessitatis H. ed. Vallars 5 622.

vorzüglich auf 7 13. 9 24—27 berufen hatten; elf Gründe führt er gegen die Behauptung an, dass der Dan, welchen Ez erwähnt, der Vf. unseres Buches sein könne, »grösstentheils dieselben, welche von der neueren Kritik dafür geltend gemacht worden sind, dass das Buch im makkabäischen Zeitalter verfasst sein müsse« (Lechler, Gesch. d. engl. Deismus 283 f.). Eichhorn hatte einerseits Empfindung für die Eigenart unseres Buches (s. oben 6), andererseits glaubte er gewisse Kapitel (3—6), wegen der besonderen Schwierigkeiten, die er in ihnen fand, von den übrigen scheiden zu müssen: »ein früherer Jude zeichnete auf, was die Tradition von Dan und seinen drei Freunden meldete; ein späterer Jude aus den Zeiten kurz nach Ant. Epiph., der den von seiner Nation erlebten Drangsalen der früheren und späteren Zeit ein prophetisches Gewand umwerfen wollte, stellte sie [die Tradition] der Täuschung wegen seiner Kunst-Komposition voran«. Mit ihm zugleich hatte J. D. Michaelis 1772 in seiner Orient. u. exeget. Bibl. 2 141 die Ansicht von einer Zusammensetzung des Buches aus verschiedenen Broschüren ausgesprochen, und schon hervorgehoben, dass diese Hypothese apologetischen Werth habe: »Da Daniels Buch aus lauter einzelnen Stücken besteht, deren im Griechischen noch mehrere zugesetzt waren, so macht, wie es mir vorkommt, ein Einwurf gegen die Authenticität dieses oder jenes Kapitels noch gar keinen Einwurf gegen das ganze Buch«. In unserm Jahrhundert haben nach Bertholdt und von Lengerke den Standpunkt der Kritik vertreten Ewald (in den »Propheten des AB« 1841), welcher den ursprünglichen Dan aus dem babylonischen in das assyrische Exil hinaufrückt und von Babel und Susa nach Ninive versetzt; unser Buch lässt er während der Religionsverfolgung durch Ant. Epiph. geschrieben sein »zunächst nur für die Mächtigeren unter den Judäern jener Zeit, welche mit dem syrischen Hof in näherer Verbindung standen«; ferner Hitzig (d. B. Dan 1850), welcher erklärt, die pia fraus, welche hier unwidersprechlich vorliege, sei von Onias IV. in Aegypten ausgeübt. Schon seit 1816 und noch 1860, besonders aber in der Abhandlung über Vf. u. Zweck des B. Dan Theol. Zeitschr. 1822 Heft 3, 171 ff. begründete Bleek die späte Abfassung des Danielbuches; sodann Kamphausen (in Bunsens Bibelwerk Bd. 3, ersch. 1868; vgl. seine Broschüre: D. B. Dan und die neuere Geschichtsforschung 1893). Nöldeke (d. ATliche Literatur 1868, s. 224) hat eine interessante Erklärung für die Entstehung des Begriffs der Jahrwochen gegeben (s. zu 9 27), sowie nach französischem Vorgang das מנא מנא תקל ופרסין in einer Weise gedeutet, welche viel Beifall gefunden hat. Smend hat in einem Vortrag »über jüdische Apokalyptik« (ZATW 5 222 ff.) die Eigenart des Buches Dan sehr ansprechend dargestellt, Cornill seine Ansicht über die Berechnung der 69 Jahrwochen eingehend ausgeführt und dabei mehrere schwierige Stellen unseres Buches besprochen (SthO 2 1 ff.); endlich hat Bevan einen durch philologische Akribie ausgezeichneten Short Commentary on the Book of Daniel 1892 gegeben.

27. Die kritische Auffassung unseres Buches hat, wie sie zuweilen rücksichtslos auftrat (Droysen, Gesch. d. Hellenismus 2 211: »Der Hävernickschen Auffassung kann kein vernünftiger Mensch beistimmen«; vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums 1 500), vergeltungsweise entschiedenen und sogar heftigen Wider-

spruch erfahren. Hengstenberg hat sich zu der Aeusserung hinreissen lassen: »Die Beziehung auf die Makkabäerzeit und die ganze nichtmessianische Auslegung wird so lange falsch bleiben als das Wort Christi wahr, also in alle Ewigkeit«. Aber es steht Niemandem zu, eine theologische Ansicht und das Wort Christi als gleich gewiss hinzustellen. Aehnlich spricht sich Pusey (Dan the prophet, 1864) aus: »The book of Dan is especially fitted to be a battle field between faith and unbelief . . . It is either divine or an imposture« (citirt bei B 7). Und jüngst hat Rupprecht (d. Pseudodaniel u. Pseudojesaja 1894) erklärt: »Die moderne Kritik des Buches Dan ist ihrem Geiste nach unchristlich, unmoralisch und unwissenschaftlich, einer von den »kräftigen« Irrthümern der Endzeit«. Sehr viel gemässigter äussert sich Auberlen (d. Proph. D und die Offbg. Joh 2. Aufl. 1857); vgl. die wahrhaft evangelischen Worte VII f. Die bedeutendsten Kommentare, in welchen die traditionelle Anschauung von der Entstehung des Buches vertreten ist, sind diejenigen von Hävernick (Komm. zum Buch Dan 1832; Neue krit. Untersuchung über das Buch Dan 1838; auch in seinem Handb. der histor.-krit. Einleitung in d. AT 1836—39); von Kliefoth (D. B. Dan 1868), der die principielle Verwerfung der Kritik an den einzelnen Problemen mit Scharfsinn zu rechtfertigen sucht; von Kranichfeld (D. B. Dan erklärt 1868), der geneigt ist, lieber vaticinia sine eventu als vaticinia post eventum anzunehmen; von Keil (Bibl. Comm. über d. Proph. Dan 1869), der sein Urtheil dahin zusammenfasst, dass unser Buch nach Inhalt und Form das Gepräge einer solchen prophetischen Schrift trage, wie wir sie dem Entwicklungsgang des ATlichen Gottesreiches zufolge aus der Zeit des babylonischen Exils erwarten dürfen. Aber so uneingeschränkt ist ihm in der wissenschaftlichen Welt des evangelischen Deutschlands in der Folge nicht mehr beigepflichtet worden; nur katholische Exegeten, z. B. Hebbelynck (De auctoritate historica libri Danielis 1887), haben mit dem von ihrer Kirche vorgeschriebenen Festhalten an der Ueberlieferung Authentie und Geschichtlichkeit unseres Buches in allen Stücken vertheidigt.

Dafür hat das letzte Vierteljahrhundert eine Reihe interessanter und werthvoller vermittelnder Beurtheilungen gebracht. In J. P. Langes Theologisch-homiletischem Bibelwerk hat Zöckler den Propheten Dan bearbeitet (1870); sein sehr inhaltreiches Werk ist das Resultat ernster Kämpfe, welche ihn, der früher unser Buch als eine Schrift des makkabäischen Zeitalters ansah, dazu brachten, die Entstehung desselben in die exilische Zeit hinaufzurücken; nur das 11. Kap., bes. 5—39, kann er, weil nach seiner ehrlichen Ueberzeugung diese Detailweissagung auch zu den speciellen Prädiktionen der übrigen prophetischen Litteratur in einem allzu grellen Kontrast steht, nur als in der seleucidischen Verfolgungszeit oder kurz nachher interpolirt und überarbeitet ansehen. Lenormant hat in seinem 1878 deutsch erschienenen Werke über die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer einen Anhang den sechs ersten Kapiteln des Dan gewidmet; derselbe beruft sich gegen die »rationalistische« Exegese auf die Bestätigung mancher Angaben in diesen Kapiteln durch die Keilschrifttexte. Seine Vertheidigung macht sich die Beurtheilung der historischen Verstösse unseres Buches dadurch leicht, dass sie, weil von allen ATlichen Schriften wohl keine

in mangelhafterem Zustande auf uns gekommen sei als Dan, an schwierigen Stellen Textkorruptionen (1_{1}. 2_{1}. 6_{2}. 9_{1}) oder Interpolationen ($5_{11.12}$) annimmt. Immerhin verfehlt es nicht seinen Eindruck, wenn er Dan und Jdt unter einander vergleicht, um an der letzteren Schrift zu zeigen, wie ein blosses Phantasiegebilde aus makkabäischer Zeit sich ausnehme. Sein Endresultat lautet: Plus je lis et je relis le livre de Dan en le comparant aux données des textes cunéiformes, plus je suis frappé de la vérité du tableau que les six premiers chapitres tracent de la cour de Babylone . . . plus je rencontre enfin d'impossibilité à en faire la rédaction première jusqu' à l'époque d'Antiochus Epiphane. Delitzsch hat 1878 in RE 3_{469}ff. erklärt, die von Lenormant für die 1. Hälfte und von Zöckler für die 2. angenommenen Interpolationen seien »künstliche Rettungsmittel, welche kritischer Begründung ermangeln und nicht leisten, was sie bezwecken«; »das Buch als eine Apokalypse der Seleucidenzeit hat mehr Recht auf Kanonicität, als wenn es ein von jüngeren Händen seiner Urgestalt entfremdetes Produkt der Achämenidenzeit wäre«.

Neuerdings ist bei den Exegeten, welche in diesem Zusammenhange aufzuzählen sind, die Hypothese beliebt geworden, welche das Buch Dan nicht als einheitliches betrachtet, sondern in verschiedenen Zeiten entstanden sein lässt. Dieselbe ist von Strack RE 7_{419} u. sonst kurz behauptet, sodann ausführlich motivirt worden von Meinhold (Komposition des Bu. Dan 1884; Beiträge zur Erklärung des B. Dan 1889; Auslegung des Dan im Kurzgefassten Kommentar von Strack und Zöckler 1889): etwa um 300 sei eine aramäsche Schrift von den Geschicken Daniels und seiner Genossen entstanden (Kap. 2_{4}b—6); als Ermahnung im Sinn und Geist Daniels erschien gesondert Kap. 7; beide Schriften mit einander wurden einer hebräischen Schrift aus der Makkabäerzeit vorausgeschickt, um derselben grössere Autorität zu verleihen; als Einleitung musste dem Ganzen 1—2_{4}a vorangestellt werden. Aber das Urtheil, das Delitzsch über die Interpolationshypothese gefällt hat, gilt auch für diese Kombinationshypothese; Sachliches gegen dieselbe s. unter 7. Sie hat doch auch nur Anhänger unter denen gefunden, welche auf diese Weise ihr theologisches Interesse am Besten gewahrt glaubten. Köhler (Biblische Geschichte (1893) II, 2) hat beide Hypothesen zu vereinigen gesucht: so, wie das Buch uns vorliegt, sei es in verhältnissmässig später Zeit entstanden, doch habe der Vf. die in der zweiten Hälfte des Buches mitgetheilten Visionen (welche Dan selbst niedergeschrieben habe) irgendwo vorgefunden; $11_{22—39}$ sei eine spätere Einschaltung »eines Zeitgenossen der Erfüllung«.

Gegenüber der zuweilen mit fast verletzender Schärfe, z. B. von Hitzig, ausgesprochenen Ansicht, das Buch Dan sei nichts als eine Fiktion, ist man neuerdings zu der Ueberzeugung gelangt, dass sein Inhalt auf Tradition zurückgehe. So von Orelli (Die ATliche Weissagung (1882) 515f.: »Weder von den Erzählungen Dan 1—6, noch von den Gesichten 7—12 können wir zugeben, dass sie ihren Ursprung der makk. Zeit verdanken. Betr. die ersteren . . . sind wir der Meinung, dass sie überlieferte Historien aus der Zeit des Exils enthalten und von einem späten Vf., der . . . der makk. Zeit angehört, nur zusammengestellt worden sind. Zu einem ähnlichen Schluss kommen wir in Betreff der

apokalyptischen Visionen« u. s. w. Aehnlich König (Einleitung in das AT (1893) 391): »Die Drangsalszeit der Juden unter Ant. Epiph. steht deutlich im Mittelpunkt der Darstellung des B. Dan . . . Es wäre ohne Analogie, dass ein Prophet seine eigene fragliche Gegenwart [die Zeit Neb.'s] sowie die nächstfolgende Periode nicht genau kenne, dann eine einzelne entfernte Periode [die Zeit des Ant. Epiph.] ganz genau und die darauf folgende Zeit wieder nicht... Mindestens die Grundlinien des biographischen Theils des B. Dan (Kap. 1—6), aber möglicherweise auch Richtpunkte zu den Zukunftsausblicken 2 29ff. 7—12 waren in der Tradition über einer hervorragenden frommen Israeliten der Exilszeit allmählich ausgebildet worden; aber schriftliche Fixirungen dessen, was man sich erzählt (und gehofft) hatte, sind wahrscheinlich erst seit 168 v. Chr. unternommen worden, indem vielleicht zuerst Kap. 1—7 im Jahr 168 oder 167 entstand und dann als immer deutlicher ausgeführte Bilder die Kap. 8. 9. 10—12 hinzugefügt wurden bis zum J. 164«. Desgleichen Driver, der am vorsichtigsten das verschiedenartige Gewicht der einzelnen Gründe für die kritische Auffassung abwägt (Introduction [4] (1892) 479): »These traditions [wahrscheinlich für Kap. 2—7 auch schriftliche] are cast by the author into a literary form, with a special view to the circumstances of his own time«.

Diese Ansicht dürfte nicht allein demjenigen am meisten gerecht werden, was sich uns aus der Untersuchung der geschichtlichen Ungenauigkeiten unseres Buches ergeben hat (s. oben unter 8), sondern auch dem gesammten Charakter der Schriftstellerei der hier in Frage kommenden Zeiten, welche weder ihre Themata, noch die Personen, an welche sie die Behandlung dieser Themata anschliesst, gern aus der Luft greift.

6. Resultat und Aufgabe.

28. Wie sehr das sprachliche Verständniss des Danielbuches fortgeschritten ist, erhellt daraus, dass in dieser Hinsicht jeder Kommentar, der älter ist als das letzte Jahrzehnt, als antiquirt anzusehen ist. Denn erst durch die Baersche Ausgabe 1882 ist ein zuverlässiger MT gewonnen; die kritischen Ausgaben der alten Uebersetzungen liefern dazu Varianten. Lexikalische Beiträge haben durch Heranziehung des Babylonisch-Assyrischen geliefert Schrader und Friedrich Delitzsch, durch Nachweise aus dem Gebiet anderer semitischer Sprachen sowie des Arischen Lagarde und Nöldeke, der aramäische Sprachgebrauch wird ersichtlich aus den von Euting und Anderen herausgegebenen Inschriften, der späthebräische und targumische Wortschatz ist zu vergleichen nach dem Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature compiled by M. Jastrow 1886 (bis jetzt erschienen bis ירך). Die Grammatik des bibl. Aramäisch ist auf das Sorgsamste bearbeitet von Kautzsch, Nöldeke hat eine Reihe verwandter Dialekte ins Licht gestellt, Wright in seinen Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages 1890 manche Eigenheiten des bibl. Aramäisch im Zusammenhange des Semitischen überhaupt behandelt. Sprachlich-sachliche Einzelheiten sind erklärt von Cornill, Nestle u. A., die babylonischen Inschriften sind auch für Dan verwerthet

besonders von Sayce, The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments (1894), die eigenthümliche Stellung unseres Buches im Entwicklungsgange der ATlichen Litteratur und Religionsgeschichte ist durch Smend und Schürer charakterisirt. Dass unser Buch, so wie es als Ganzes vorliegt, aus der makkabäischen Zeit stammt, findet ziemlich allgemeine Zustimmung; aber auch die Anerkennung, dass es nach seinem Inhalt nicht ein Erzeugniss dieses Zeitalters ist, bricht sich Bahn.

Es bleibt noch übrig, für die Herstellung des ursprünglichen Textes die alten Uebersetzungen weiter auszubeuten; für einige sprachliche Eigenheiten eine befriedigende Erklärung zu suchen, die Erklärung anderer aufs Neue zu prüfen, zu diesem Zweck den Sprachgebrauch der aram. Inschriften und der Targume, auch der nächst verwandten Dialekte zu verwerthen; die Einheitlichkeit des ganzen Buches und sein Beruhen auf überlieferter Erzählung stärker zu begründen; die Stellung desselben zu der makkabäischen Erhebung genauer zu bestimmen; endlich die sachliche Erläuterung von manchem unnützen Ballast zu befreien, indem man die Ausdeutung der kyklischen Zahlen vermeidet. In dieser, doch nicht allein in dieser Hinsicht eignet der Verfasser des vorliegenden Kommentars sich das Wort des Horaz an: Quaerere distuli, nec scire fas est omnia.

Berichtigungen.

In der Transkription ist nicht immer die nöthige Konsequenz beobachtet, besonders die Aspiration öfter nicht angedeutet; auch lies S. 5 Z. 22 v. o. mĕnîçâr, S. 29 Z. 17 v. u. ḥăṭâhaik. Ausserdem lies S. V Z. 3 v. u. אֲרַמִּי; S. 29 Z. 7 v. o. wem statt wenn; S. 30 Z. 12 v. u. בְּ; S. 47 Z. 19 v. o. מַלְכְּוָן; S. 54 Z. 1 v. u. streiche: sein Bruder (s. S. XLIII); S. 62 Z. 8 v. u. Begierungen; S. 80 Z. 18 v. u. regni.

Abkürzungen
der citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

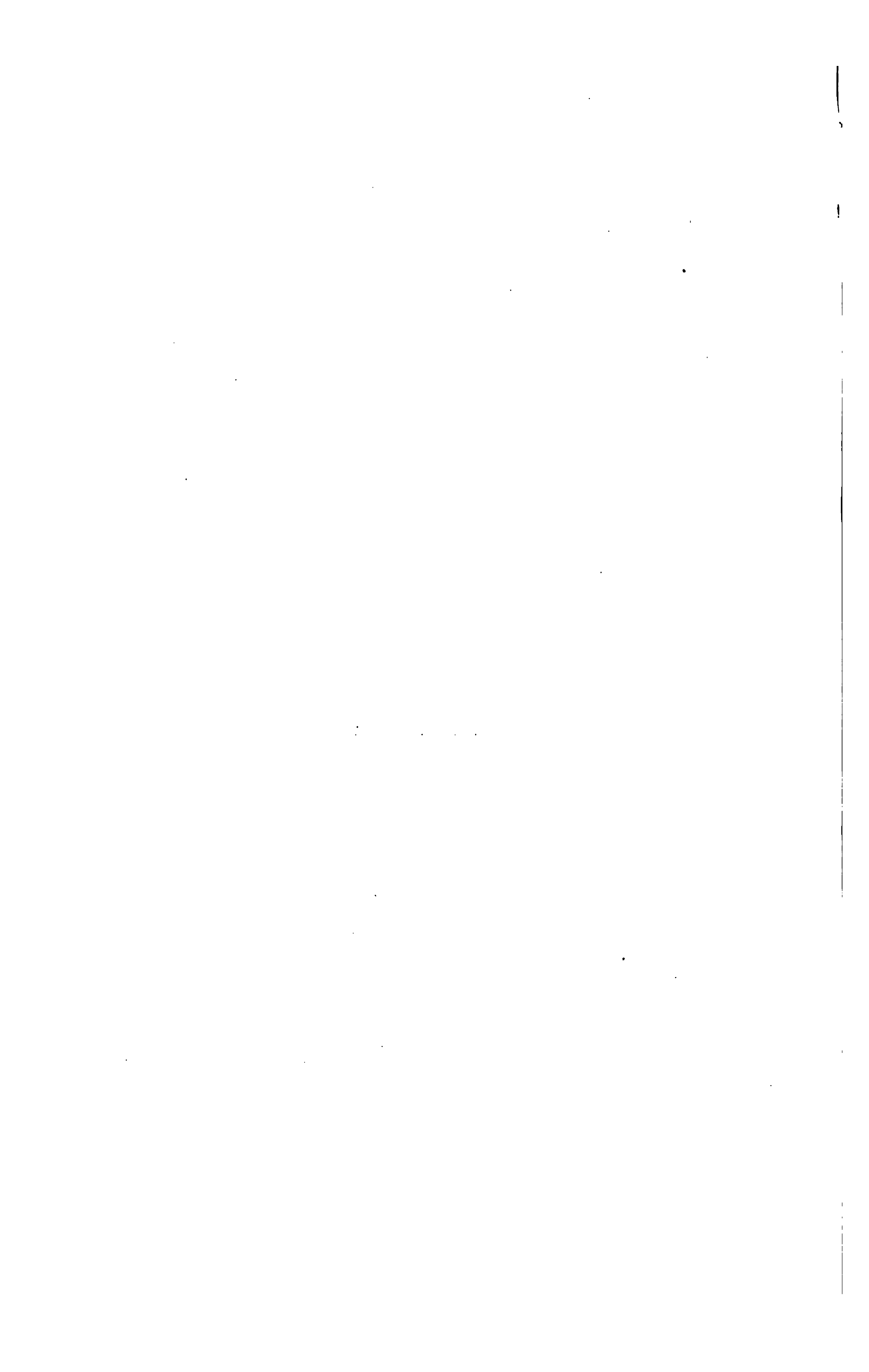
Akt = Akta, Apostelgesch.
A = Aquila
Am = Amos
Apk = Apokalypse
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Cnt = Canticum
Dan = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus
Ez = Hezekiel
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebräerbrief
H = Hieronymus (Vulgata)
Hos = Hosea
Jak = Jakobusbrief
Jdc = Judicum liber
Jdt = Judith
Jer = Jeremias
Jes = Jesaias
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes(Ev.u.Briefe)
Jon = Jonas
Jos = Josua
Jud = Judasbrief
Koh = Koheleth
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Lev = Leviticus
Lk = Lukas
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthaeus
Na = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
O = Onkelos
Ob = Obadja
Pt = Petrusbriefe
Ph = Philipperbrief
Prv = Proverbien
P = Peschitta
Ps = Psalmen
Reg = Reges
Röm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sept = Septuaginta
Sam = Samuel
Sap = Sapientia
JSir = Jesus Siracida
Sy = Symmachus
Th = Theodotion
Ths = Thessalonicherbriefe
T = Targum
Thr = Threni
Tob = Tobias
Zch = Zacharias
Zph = Zephanias

Bl = Schenkels Bibellexicon
CJS = Corpus Inscriptionum Semiticarum
GgA = Göttinger gelehrte Anzeigen
HbA = Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums
JbW = Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissenschaften
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie
JprTh = Jahrbücher für protest. Theologie
KAT = Schrader, die Keilinschriften u. d. AT. 2. Aufl.
RE = Herzogs Realencyclopädie
StKr = Theol. Studien und Kritiken
StO = Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreussen
ZwTh = Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie
ZATW = Stades Zeitschr. für alttestamentl. Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palaestina Vereins.

G = Gesenius Lexicon herausgeb. von Mühlau-Volck (10. Auflage)
GTh = Gesenius Thesaurus
G-K = Gesenius hebr. Grammatik bearb. von Kautzsch (25. Auflage)
K = Grammatik des Biblisch-Aramäischen
L = Lagarde
O = hebr. Grammatik von Olshausen
N = Nöldeke
S = hebr. Grammatik von Stade.
B = Bevan, Commentary on the Book of Daniel
Meinh = Meinhold, bes. das Buch Daniel in Strack-Zöckler, Kurzgef. Kommentar AT. 8. Abth.

[ ] bez. Delenda (Glossen und unechte Stücke aller Art).
( ) bez. Addenda (theils textkritisch theils stilistisch nothwendig).

Gesperrter Druck bezeichnet durch Conjectur hergestellten Text.



I. Daniels Erlebnisse. Kap. 1—6.

1 [1]Im dritten Jahr der Regierung Jehojakims, des Königs von Juda, kam Nebukadnezar, der König von Babel, nach Jerusalem und belagerte es. [2]Und es gab der Herr in seine Hand Jehojakim, den König von Juda, und einen Theil der Geräthe des Hauses Gottes, und er brachte sie in das Land Sinear in das Haus seines Gottes [und die Geräthe brachte er in das Schatzhaus

---

Ueber die beiden Haupttheile des Buches s. Einl. 7.

Kap. 1. Der Judäer Daniel, nach der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar nach Sinear deportirt und unter dem Namen Beltsazar am Hofe Nebukadnezars erzogen (1—7), hütet sich in Gemeinschaft von drei andern Judäern vor Verunreinigung durch den Genuss der ihm von Neb. bestimmten Kost und gedeiht bei Wasser und Gemüse nicht nur körperlich (8—16) sondern erlangt besondre Weisheit und hohes Ansehen auf lange Dauer (17—21). Die Erzählung dient zur Einleitung des Folgenden, wie schon ersichtlich aus der hier nicht motivirten Erwähnung der Tempelgeräthe (v. 2, mit Beziehung auf 5 2. 3) und aus der Hervorhebung der besonderen Befähigung Daniels, Gesichte und Träume zu verstehen (v. 17).

1 Ueber die Zeitangabe und die Bezeichnung des Neb. als König s. Einl. 8. Der Name des babyl. Königs findet sich in der Form נבוכדנאצר im Dan nur hier (doch ebenso auch in 2 Reg u. Jer), sonst ohne א resp. ohne א und ו. Die babyl. Form ist Nabûkudurriuṣur, gew. erklärt: Nebo schütze die Krone (ZDMG 26 124); nach Friedr. Delitzsch: Nebo, schütze meine Arbeit (Mürdter, kurzgef. Gesch. Bab. u. Ass. 279); ihr entspricht die griech. Form *Ναβουκοδρόσορος* bei Megasthenes, *Ναβοκ.* bei Strabo und bei Jer u. Ez נבוכדראצר mit seinen Varianten; dagegen bei Berosos Sept H *Ναβουχοδονόσορ* s. Z pr T. 1881, 619 u. die Aufzählung der Wandlungen in der Aussprache dieses Namens KAT zu 2 Reg 24 1. **2** מקצת (zur Form vgl. מנת S 201 b; 136 6) nur hier und Neh 7 70 in der Bedeutung aliquot, wie oft in der Mischna. Für die Entstehung des Ausdrucks (קצת Summe) ist instruktiv Gen 47 2. Auch 2 Chr 36 7 ist ausdrücklich gesagt, einen Theil der heiligen Geräthe habe Neb. nach Babel gebracht, selbstverständlich die kostbaren und die auch für die Heiden brauchbaren; doch bringt Neb. die heiligen Geräthe nach 2 Chr in seinen Palast; wie hier auch Esr 1 7. בית־האלהים wird der Tempel oft in nachexil. Büchern genannt, doch auch Jdc 17 5. 18 31 (von dem Heiligthum in Siloh); der regelmässige Ausdruck ist בית־יהוה; man sieht, dass das Gefühl für den Unterschied der Gottesnamen abgestumpft ist. אלהים wird in unserm Buche von dem wahrhaftigen Gott stets mit Artikel gebraucht. שנער archaisirende Benennung Gesammtbabyloniens mit dem einheimischen Namen Südbabyloniens (nicht eine Verderbniss von Shumêr (B), sondern Shumêr ist eine nordbabylonische Umformung von Shingir, vgl. den heutigen Ortsnamen Senkereh; s. Weiteres über diesen Namen Hommel, Gesch. Bab. u. Assyr. 220f., Friedr. Delitzsch Assyr. Gr. 115), für das spätere ארץ בבל oder ארץ כשדים; die Behauptung, dass שנער im AT stets Südbabylonien bezeichne (Meinh) lässt sich schon wegen Gen 10 10 nicht aufrechterhalten. Das erste בית kann selbstverständlich in einem solchen Zu-

seines Gottes]. [3]Und der König gebot Aspenas, dem Obersten seiner Kämmerlinge, dass er von den Kindern Israels, sowohl vom Samen des Königsgeschlechts, als auch von den Vornehmsten, bringen sollte [4]Knaben ohne Fehl und gut von Aussehen und verständig in aller Weisheit und kenntnissreich und einsichtig in Wissenschaft und kräftig, in der Halle des Königs zu dienen, und dass er sie lehren sollte Schrift und Sprache der Chaldäer. [5]Und es bestimmte ihnen der

---

sammenhange (und vor dem zweiten בית = Haus) nicht Ort = Land sein. Ist aber vom Gotteshaus die Rede, so bezieht sich das Suffix in ויביאם auf die Gefässe, und dass auch Gefangene fortgeführt sind, ist V. 3 als selbstverständlich vorausgesetzt. Die zweite Hälfte des Verses ist dann ein Zusatz, welcher das Missverständniss, als hätte Neb. schon damals die Bewohner Jerusalems weggeführt, ausschliessen soll (wegen des Anschlusses durch die Kopula vielleicht ein Versuch, den vorhergehenden Satz anders auszudrücken); siehe über solche Glossen Einl. 13. Die deutsche Uebersetzung: seines Gottes — klingt monotheistischer als der hebr. Ausdruck אלהיו. **3** Schon die KVäter (H, Theodoret) finden hier die Erfüllung des Drohwortes Jes 39 7. Ob der Ausdruck סריס, der durch den Menschenhandel von den Babyloniern bis zu den Himjaren bekannt war, von eigentlichen Eunuchen zu verstehen ist (so S Th H) oder Hofbeamte überhaupt bezeichnet (so T P) ist ungewiss; jedenfalls kamen Eunuchen in der alten Welt nirgendwo so häufig vor wie bei den Babyloniern u. Assyriern. Der רב סריסים (2 Reg 18 17. Jer 39 3, 13 רב־סריס, so auch CJS 2 38, wie רב־מג Obermagier) oder (v. 7ff.) שר סריסים (Est 2 3 erklärt: שמר הנשים) ist dem qyzlar agha der Pforte zu vergleichen. Der Personenname des hier vorkommenden Eunuchenobersten ist vielleicht unrichtig überliefert (S hat אביעזר gelesen, wie auch für מלצר v. 11. 16; P אשפז); jedenfalls ist er von den Assyriologen noch nicht erklärt; s. zuletzt Nestle, Marginalien S. 38. אמר ל in der Bed. befehlen ist späthebr., doch auch Job 9 7; so auch der Inf. להביא anstatt der früheren Oratio directa Ewald 338 a. ו־ו sowohl — als auch, wie 8 13; schon Jer 32 20. Ps 76 7. בני ישראל allgemeiner als בני יהודה v. 6ff.; beim Chronisten bezeichnet ישראל geradezu das Reich Juda, wofür der Grund angegeben wird 2 Chr 11 16. פרתמים s. Einl. 2. זרע מלוכה ebenso Jer 41 1; beide Ausdrücke selbstverständlich hier vom jüdischen Adel (gegen B). **4** מאום nur noch Job 31 7 für מום (vgl. P Ps 14 2. Eph 5 27 dĕlâ mûm). טובי מראה archaisirend nach Gen 24 16. 26 7 (יפת־מראה Gen 12 11. 39 6). השכיל nur im Dan mit ב (wie die Verben des Wissens im Arab. mit bi oder fî), sonst mit Akkus., אל oder על. Die Häufung der Synonyme חכמה, דעת und מדע (aramaisirendes Wort) soll hier wie öfter in Dan eine Art Superlativ ausdrücken. כח nicht von der Tauglichkeit im Allgemeinen, sondern im Unterschied von dem Vorhergehenden von der ausreichenden Körperkraft. עמד in der Bed. dienen, welche es sonst nur der Konstruktion mit לפני oder על verdankt; auch Zch 3 7 heisst es nicht geradezu dienen. ספר kollektivisch Schriftthum; ohne Zweifel st. constr., also unhebräische Redeweise nach G-K 128 1, wiewohl auch in älterer Sprache Aehnliches vorkommt (aus spätester Zeit vgl. die Münzlegende ראש וחבר היהודים Wellh. Pharis. 34); wie umständlich das Hebr. in solchen Fällen regelrechter Weise ist s. Jer 8 1. Die für כשדים vorauszusetzende babyl. Grundform ist kashdu (über den Wechsel von שׂ und sh s. Friedr. Delitzsch Assyr. Gr. 110), aber vor einem Dental gehen, wenigstens im Assyr. und jüngeren Babyl., die Sibilanten öfter in l über (vgl. shalalti drei, ḥamilti fünf, altu = ashtu Frau), weshalb die assyr. Grundform kaldu lautet; daher die griech. Form *Χαλδαῖοι*. Der Ausdruck bezeichnet hier nicht wie 5 30. 9 1 die Babylonier überhaupt, sondern wie 2 2. 4 u. sonst die babyl. Priester und Weisen (so auch Her 1, 181. 183 (wahrscheinlich schon nach dem Vorgange des Hekatäus) und spätere häufig, vgl. Chaldaeos ne consulito); freilich konnte dieser Gebrauch des Volksnamens für einen Stand erst aufkommen, als es ein Weltreich der Chaldäer nicht mehr gab. Ueber die Bedeutung der chald. Gelehrsamkeit s. Eduard Meyer Gesch. d. Alterth. 1 185f.; Hommel Gesch. Bab. u. Assyr. 5. 386ff. 404ff. **5** דבר יום ביומו so auch 1 Chr

König den täglichen Bedarf von der Tafelkost des Königs und von seinem Tischwein, und (bestimmte) sie aufzuziehen drei Jahre, und nach Verlauf derselben sollten sie dem König dienen. [6]Und es waren unter ihnen von den Kindern Judas Daniel, Hananja, Misael und Asarja. [7]Und es gab ihnen der Oberste der Kämmerlinge Namen; Daniel nannte er Beltsazar, Hananja Sadrach, Misael Mesach und Asarja Abednego.

---

16 37, fast ebenso דבר שנה בשנה 1 Reg 10 25. 2 Chr 9 24. פת־בג nach Volksetymologie halbirt, da man an פת Brocken dachte; aber בג ist kein Wort, da Ez 25 7 בג aus בז verschrieben ist; s. vielmehr Einl. 5. Wenn dem פת־בג המלך hernach die Gemüse gegenübergestellt werden, so ist daraus nicht zu folgern, dass es ausschliesslich Fleischkost bezeichnet; der Ausdruck ist gerade in anderm Sinn in das Griech. übergegangen als *ποτίβαζις* (Deinon (um 340 v. Chr.) bei Athen. 11 504: *ἔστι δὲ ποτίβαζις ἄρτος κρίθινος καὶ πύρινος ὀπτὸς καὶ κυπαρίσσου στέφανος καὶ οἶνος κεκραμένος ἐν ᾠῷ χρυσῷ οὗ αὐτὸς βασιλεὺς πίνει*). Zu den 3 Jahren vgl. Plat. Alk. 1 37 wonach die »königlichen Paedagogen« die Ausbildung mit dem 14. Jahr anfingen, und Xen. Kyr. 1 2, wonach die Epheben mit 17 Jahren in den Dienst des Königs traten. מקצתם will Aben Ezra übersetzen wie v. 2: Einige von ihnen; aber gegen v. 4, nach welchem die Jünglinge, die überhaupt tauglich waren, sämmtlich zum Dienst des Königs bestimmt waren; also קצת hier nicht Summe, sondern Ende: nach Ablauf derselben (wie v. 15; zum Suff. masc. vgl. G-K 135 5, 1). Vor מקצתם beginnt die Or. indirecta (ohne כי oder אשר, v. 8 mit אשר), späthebräisch, s. Ewald 338 a. Genau genommen liegt ein doppelter Konstruktionswechsel vor; וימן regiert zuerst den Objektsakkusativ, dann den Inf. לגדלם, darnach das Verb. fin. יעמדו; denselben Konstruktionswechsel s. Jes 32 6. **6** מישאל der Bedeutung nach = מיכאל (שָׁ = שַׁ sequ. Dag.); ein Name, welcher auch Ex 6 22. Lev 10 4 vorkommt. **7** Mit diesen Umnennnngen verhält es sich anders als mit den sonst im AT vorkommenden, auch mit den 2 Reg 23 34. 24 17 erwähnten, wo sehr passend der Ausdruck הסב שם, den Namen modificiren, gebraucht ist. Denn wenn auch der Ausdruck השים שמות, im Unterschied von dem einfachen קרא שם ל, anzudeuten scheint, dass die Namen Ehrentitel sein sollen, so kommt es doch vor Allem auf die Wahl eines Namens aus der andern Sprache an; dieser Fall lässt sich also am Besten mit der Veränderung des Namens Saul in Paulus oder den Doppelnamen auf zweisprachigen Inschriften vergleichen. Der erste Name בלטשאצר (falsch geschrieben 10 1) wird von Sept und Th (*Βαλτάσαρ*), sowie von H (Baltassar) identificirt mit בלשאצר (ähnlich verschrieben 7 1), woran sich bei Pseudo-Epiphan. (Nestle Materialien 23) die Sage knüpft, dass Neb. Dan zum Miterben seines Sohnes habe machen wollen, was Dan mit Entrüstung von sich gewiesen habe. P unterscheidet Belshazar u. Beltshazar. Der Name Daniels wird erklärt (ZDMG 26 154) balâtsu-uṣur für bel-balâtsu-uṣur, Bel behüte sein Leben, während בלשאצר = bêl-sar-uṣur, Bel behüte den König, ist; letzteres ist entstanden aus בלשראצר (a. a. St. 128). Aehnliche bab. Namen sind Assursaruṣur Nabusaruṣur, Sinsaruṣur CJS 2 38. 50. 89. Dass der Konsonantentext die beiden Namen unterscheidet, scheint auf ein Verständniss ihres Ursprungs hinzudeuten, während die Vokalisation sich daraus erklärt, dass man nach unrichtiger Auffassung von 4 5 auch in Daniels Namen den Gottesnamen bêl vermuthete; Sept u. Th haben in ihrem *Βαλτάσαρ* richtiger vokalisirt. שדרך nach Friedr. Delitzsch bei Baer XII = shudur-Aku = mandatum Dei Aku (des Mondgottes), vgl. den hebr. Namen אמריהו. מישך erklärt derselbe in unwahrscheinlicher Weise als vox hybrida aus dem Hebr. מי und ש und dem eben erwähnten Aku. In נגו ist der Wechsel von ב und ג unerhört; in der Form עבד נבו kommt der Name in Inschriften (KAT z. St.) und im Syr. vor, vgl. auch עדדנבו CJS 2 15; Nabu »Verkünder«, Name eines von den Sumeriern übernommenen, mit dem Planeten Merkur identificirten Gottes, ist nicht selten Bestandtheil eines Eigennamens. In die Schreibart fremdsprachiger Eigennamen, welche lange auf keine Weise kontrolirt werden konnte, hat

[8]Und es nahm sich Daniel zu Herzen, dass er sich nicht verunreinigte durch die Tafelkost des Königs und durch seinen Tischwein; daher erbat er von dem Obersten der Kämmerlinge, dass er sich nicht zu verunreinigen brauchte. [9]Und Gott machte Daniel zum Gegenstand der Gunst und des Mitleids beim Obersten der Kämmerlinge. [10]Und es sprach der Oberste der Kämmerlinge zu Daniel: Ich fürchte, dass mein Herr, der König, welcher eure Speise und euer Getränk bestimmt hat, eure Angesichter verfallen findet im Unterschied von den Knaben, welche eures Alters sind, und ihr hättet dann mein Haupt dem König

---

sich ohne Zweifel mancher Irrthum eingeschlichen; diese Korruptionen kommen für die Bestimmung des Alters unseres Buches nicht in Betracht.

8 Die in heidnischer Bildung unterwiesenen, nach heidnischen Göttern benannten Judäer halten sich um so treuer zu den Speisegesetzen. Daniel wird als Hauptperson genannt, doch gilt das von ihm Gesagte auch für seine drei Gefährten. שום על לב nicht identisch mit dem sonst üblichen שום לב על, denn dies heisst beachten, die Phrase in unserm Verse aber sich zu Herzen nehmen, so auch Jes 57_{1}. Mal 2_{2}; vgl. arab. auḍaʿa ʾlḥaǵǵa ʿalą nafsihi, er nahm sich vor die Wallfahrt zu machen. Das Hithp. (S 163 b) von גאל nur hier, aber die Erweichung von געל in גאל ist überhaupt späthebräisch, wie solche Abschwächung im Allgemeinen dem Aramäischen eignet, vgl. אע für עע für עץ; das ältere Hebr. gebraucht hier חלל. Das Land der Heiden überhaupt ist טמא Am 7_{17}, so auch alle Erzeugnisse desselben, weil sie nicht durch Darbringung der Erstlinge an Jahve geheiligt werden, vgl. Ez 4_{13}. Hos 9_{3}. Aber dies kommt hier nicht in Betracht, sonst würde auch die Pflanzenkost unrein gewesen sein, auch war der Genuss der in jener Beziehung unreinen Speise nicht verboten, sondern vorhergesagt (als Strafe, s. d. a. St.). Aber das Fleisch von der Tafelkost des Königs ist nicht ordnungsgemäss geschlachtet, rührt vielleicht von Götzenopfern her und ist daher positiv unrein, wie der Wein durch Darbringung der Spende (Zus. zu Est 4_{14}) an die Götter 5_{4}. Die paedagogische Bedeutung der Speisegesetze, dass sie Israel von den Heiden getrennt halten sollten (Lev 20_{24-26}), war gewiss nicht der Ursprung derselben, wurde aber je länger desto mehr ihr Zweck; sie liegt auch der hier berichteten Vorsicht Daniels zu Grunde. Ueber dieselbe geht die spätere Zeit weit hinaus; Judith nimmt reines Brot in das feindliche Lager mit (10_{5} u. sonst), nach 2 Mak 5_{27} lebt Judas Mak. in der Wüste von Kräutern, und die Mischna verbietet auch Milch, Brot u. Oel der Heiden zu geniessen. בקש מן פ' kann nicht als nachexil. Redensart bezeichnet werden, da es mit leiser Nuance der Bedeutung (die man auch hier finden kann) heisst בקש מיד פ' Jes 1_{12}. **9** Die ältere Redensart ist נתן לפ' רחמים לפני פ Gen 43_{14}. **10** ירא Verbaladjektiv mit dem Objektsfall des Verbums auch in älterer Sprache (so auch das Verbalsubstantiv יראה 2 Sam 3_{11}); ganz wie hier, doch mit אנכי und פן, Gen 32_{12}. Das Objekt steht übrigens proleptisch (wie im Griech. bei den V. des Fürchtens), denn אשר ist nicht = יען אשר = denn, sondern mit למה zusammen steht es wie שלמה Cnt 1_{7} aramaisirend für פן nach den Verbis timendi, vgl. דלמא O Lev 10_{7} u. dalmâ im Syr. N. syr. Gr. 373; »the phrase of an author, who thought in Aramaic, and translated the Aramaic idiom, part by part, into unidiomatic Hebrew« (Driver, Introduction, 445). זעפים archaisirend nach Gen 40_{6}, wiewohl in etwas anderer Bedeutung. מן־הילדים komparativ wie Ps 4_{8}; zugleich abgekürzte Vergleichung wie $4_{13.30}$. גל nur hier = דור, mit welchem es auch etymologisch sich deckt (גיל = דור sich drehen, also Kreislauf, Zeitalter, Geschlecht); ebenso im Talm. u. Arab. חיבתם »diese Bildungsweise gehört dem jüngeren Hebraismus an und ist aus dem Aram. entlehnt« G-K 72_{7}, S. 155 c; die ältere Sprache gebraucht dafür Polel. Auch das Verbum חוב ist sonst dem AT fremd; das Subst. חוב findet sich nur Ez 18_{7} (u. ist dort zweifelhaft), doch sind der Stamm u. seine Ableitungen gebräuchlich im Mischn. Aram. Arab. Dem Haupt wird die Schuld zugeschrieben, weil das Haupt sie büssen muss (1 Chr 12_{19} vgl. Ilias

gegenüber in Schuld gebracht. [11]Und es sprach Daniel zu dem Aufseher, welchen der Oberste der Kämmerlinge bestellt hatte über Daniel, Hananja, Misael und Asarja: [12]Versuche es doch mit deinen Knechten zehn Tage, so dass man uns Gemüse zu essen und Wasser zu trinken gebe; [13]dann möge von dir besichtigt werden unser Aussehen und das Aussehen der Jünglinge, welche die Tafelkost des Königs essen, und je nachdem du für gut finden wirst, so handle mit deinen Knechten. [14]Und er hörte auf sie zu dem Ende und versuchte es mit ihnen zehn Tage; [15]und nach Verlauf von zehn Tagen zeigte sich ihr Aussehen besser und sie waren reichlicher genährt als alle Jünglinge, welche die Tafelkost des Königs assen. [16]Da nahm der Aufseher regelmässig ihre Tafelkost und ihren Tischwein weg und gab ihnen Gemüse.

[17]Diesen vier Jünglingen gab Gott Wissenschaft und Einsicht in allerlei Schriftthum und Weisheit; Daniel aber verstand sich auf allerlei Gesichte und Träume. [18]Und nach Verlauf der Zeit, nach welcher der König sie vorzuführen geboten hatte, führte sie der Oberste der Kämmerlinge vor Nebukadnezar; [19]und der König redete mit ihnen, und unter ihnen allen ward Niemand gefunden

---

4162); daher auch die Redensart נתן בראש פ׳ bei Ez u. syr. sîm bĕrishâ P Act 421. **11** מלצר kann selbstverständlich nicht aus dem Neupers. erklärt werden (mul-ser = Weinhaupt = Kellermeister! ähnlich Haug in Ewald bibl. Jahrb. 5159.) Lenormant leitet es von amil uṣṣur Schatzmeister ab, Friedr. Delitzsch von dem bab. maṣṣar praefectus, wie *βάλσαμον* von בשם (Baer P. XI); Th hat etwas anders gelesen (*Αμελσαδ*), wiederum anders P (mĕshîzâr). מנה על als Beamten anstellen, ein häufiger Ausdruck im Aram. **12** נסה mit dem Akk. der Person oder Sache, mit welcher ein Versuch angestellt wird, wie Job 42. (Koh 723. Jdc 639 mit ב). Zehn Tage Bezeichnung einer runden Zeit, wie עשור eine Dekade Gen 2455; ebenso Gen 317 עשרת מנים, Job 193 עשר פעמים und hier v. 20. ויתנו Umschreibung des Passivs wie Neh 27, ein Aramaismus G-K 1443bA vgl. K 961c. Von den beiden Formen זרעים und זרענים ist die letztere durch das Mischn. u. Syr. beglaubigt; beide stehen neben einander wie קמוש und קמשנים. Ueber die Eigenheit unseres Schriftstellers, ähnliche Formen neben einander zu gebrauchen, s. Einl. 3. Zur Sache vgl. Jos. Vita 3 (von jüdischen Priestern, die nach Rom gesandt waren): *διετρέφοιντο δὲ σύκοις καὶ καρύοις*. **13** Aus dem Plural ויראו ist nicht zu folgern, dass die Form מראינו als Plur. aufzufassen ist; s. dagegen נראה v. 15. Vgl. G-K 933, 3. S 360d. Es giebt keinen Plur. von dem Abstraktum מראה (auch nicht Koh 119; freilich sahen die jüdischen Erklärer in derartigen Formen Plurale, und zu welchen Spitzfindigkeiten z. B. die Form משתיו v. 8 Anlass gab, s. ʿAbhôdhâ zârâ 36a). תראה mit Zere in Nachahmung des aram. Imperf. oder Anähnlichung an den unmittelbar folgenden Imperativ, s. König Gramm. 531; anders S 143e. ראה ist hier im Uebergang zu: für nöthig u. wünschenswerth erachten; daher Sept: *καθὼς ἐὰν θέλῃς*; so auch Est 29 (wollte man ראה einfach = sehen auffassen (so Th), so würde man den Objektsfall vermissen). עם nach עשה sonst nur, wenn ein Objekt angegeben ist, andernfalls ל. **14** לדבר ebenso Gen 1921. 1 Sam 3024, eigentlich: so dass er auf diese Sache einging. **15** Zu בריאי בשר ist das Subj. aus dem Suffix von מראיהם zu entnehmen. **16** Aehnliche Participialkonstruktion zur Beschreibung des andauernd Geschehenden Jdc 1621. Neh 14.

17 Der Zusammenhang legt es nahe, die Begabung mit Weisheit und die vorher geschilderte Enthaltsamkeit unter einander in Beziehung zu setzen; vgl. 102ff. und den Act 215ff. Eph 518 angedeuteten Gegensatz zwischen der Erregung durch den Wein und der Erhebung durch den hl. Geist. Die Vorausstellung der Worte וה׳ ה׳ א׳ markirt den Absatz und hält zugleich den Faden der Erzählung fest; einen ähnlichen Fall s.

wie Daniel, Hananja, Misael und Asarja, und sie dienten vor dem König; [20]und in jeder Sache von Weisheit und Verständniss, welche von ihnen der König verlangte, fand er sie zehnmal überlegen allen Zeichendeutern und Beschwörern, welche in seinem ganzen Reiche waren. [21]Und Daniel blieb (in solchem Ansehen?) bis zum ersten Jahr des Königs Kores.

2 [1]Und im zweiten Jahr der Regierung Nebukadnezars träumte Nebukad-

---

2 Reg 10 29. הבין ut quod alii videbant in phantasmate hic oculis cordis aspiceret (H). **20** Man hat kein Recht, hier ein »Bildungsideal« zu finden, welches die Juden erst im Verkehr mit den bildungsdurstigen Hellenen sich angeeignet hätten (Oskar Holtzmann in Stade Gesch. 2 324). Parallelen (nicht Vorlagen) zu unserm V. sind die Geschichten von Joseph u. Salomo. חכמת בינה wie אדמת־עפר 12 2 ערב בקר 8 14; etwas anders ist חכמת ודעת Jes 33 6 (doch ist zweifelhaft, ob 'ח dort st. constr. sein soll); noch anders ענוה־צדק Ps 45 5 (wenn dort nicht zu ändern); zur Bedeutung der beiden Ausdrücke vgl. Jak 3 13 *σόφος καὶ ἐπιστήμων*. יד Handvoll, Theil, schon in älterer Sprache Gen 43 34. 47 24. חרטמים bez. in Gen u. Ex die aegyptischen *ἱερογραμματεῖς*, von חרט; über die Bildung, welche möglicher Weise den Gleichklang mit einem aegypt. Wort beabsichtigt (G. s. v.), s. Ewald 163 g. Eine andere Ableitung von arab. ḥaṭama (vgl. ḥarṭûm Nase), also »der Näselnde« giebt Hoffmann ZATW 3 89. Das nur in Dan vorkommende אשפים wird mit dem assyr. ashipu, eig. Flüsterer, zusammengestellt; im Syr. wird âshûfâ bes. von denen gebraucht, welche durch ihre Formeln Schlangen u. Skorpionen aus ihren Schlupfwinkeln hervorzuholen suchen. Ueber alle hier u. sonst in Dan genannten chald. Weisen s. Gesenius Jes II 355f. **21** Wenn der Text hier nicht verstümmelt ist, nämlich etwa hinter המלך weggefallen ist בשער המלך (s. den Schluss des 2. Kap.), so ist hier gesagt, dass Dan zunächst bis zum Jahr der Befreiung Israels (9 25. 2 Chr 36 22) in Stellung u. Ansehn geblieben ist; er hört dann Kap. 9, dass noch lange Zeit bis zum Anbruch des endlichen Heils vergehen werde, befindet sich Kap. 10 im 3. Jahr des Kores am Hiddekel und bleibt nach den Schlussversen des Buches im Osten bis an seinen Tod. Denn es scheint hier nicht das erste Regierungsjahr des Kores überhaupt (558), sondern das erste Jahr seiner Herrschaft über Babylon, 537, gemeint zu sein. Eine solche Zählung der Regierungsjahre des K. findet sich auch 11 1(?) und ohne Zweifel Esr 5 13. 6 3. כורש entspricht der ursprünglichen Form Kûrash, welche »ein kossäisch-elamitisches (s. zu 8 2) Wort ist, das Hirte bedeutet (vgl. die Anspielung darauf Jes 44 28)« Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. 273.

Kap. 2. Nebukadnezar, durch Träume beunruhigt, verlangt die Wiedererzählung eines Traums und dessen Deutung von den heidnischen Weisen und verurtheilt dieselben, als sie ihr Unvermögen eingestehen, dem Verlangen des Königs zu entsprechen, zum Tode (1—12). Daniel, selbst in Lebensgefahr, empfängt auf sein Gebet die erforderliche Offenbarung und dankt Gott dafür (13—23). Er verkündet dem König den Traum von dem aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzten Bilde und vom Untergange desselben (24—35) und deutet diesen Traum vom Reiche des Königs und den Reichen, die demselben folgen werden (36—45), worauf er zu hohen Ehren kommt (46—49). Wie die allgemeine Offenbarung Gottes durch die besondere gedeutet werden muss, um verstanden zu werden (Ps 19), so kann die durch Träume an den Träger der heidnischen Weltmacht entsandte Offenbarung durch Niemanden gedeutet werden als durch den Seher Gottes. Hauptzweck der Erzählung ist, die Ohnmacht menschlicher Weisheit gegenüber den Räthseln der Zukunft zu zeigen; Hauptinhalt des Gesichtes ist der Nieder- und Untergang der Weltmacht. Von einer Nachbildung der Josephgeschichte kann weder hier noch sonst die Rede sein, wenn auch der mit derselben wohlbekannte Verfasser begreiflicher Weise unwillkürlich an dieselbe erinnert. Noch weniger als einen nachgemachten

nezar Träume, und beunruhigt wurde sein Geist, und um seinen Schlaf war es geschehen. [2]Und es befahl der König, zu rufen die Zeichendeuter und die Beschwörer und die Zauberer und die Chaldäer, dass sie dem König seine Träume erklärten; und sie kamen und standen vor dem König. [3]Und es sprach zu ihnen der König: Einen Traum habe ich geträumt, und es beunruhigte sich mein Geist den Traum zu verstehen. [4]Und es redeten die Chaldäer zum König auf aramäisch: O König, lebe immerdar! Sage den Traum deinen Knechten, so

---

Pharao kann man in Nebukadnezar einen verkleideten Antiochus sehen, da Neb. sogar v. 28. 30 als Gegenstand besonderer Fürsorge Gottes bezeichnet wird.

1 Da unter der nach 1 18 verstrichenen Zeit nicht wohl etwas Anderes als die drei Jahre von 1 5 zu verstehen ist, hat man an שתים vielfältig Anstoss genommen. Schon Jos (Arch. 10 10,3) hat die Schwierigkeit bemerkt und willkürlich zu lösen versucht, indem er ergänzt *τῆς Αἰγύπτου πορθήσεως*; ebenso willkürlich Raschi und Neuere: nach der Zerstörung des Tempels. Da die Annahme eines Widerspruches eine unbegreifliche Flüchtigkeit voraussetzen würde, bleibt nichts übrig, als darauf zu rekurriren, dass Neb. 1 1 proleptisch König genannt ist. Dan, im Jahre vor dem Regierungsantritt des Neb. in den Bildungskursus für königliche Pagen eingetreten, hat im 2. Jahre der Regierung des Neb. kaum den Kursus durchgemacht, als er durch seine Ausrüstung mit gottgewirkter Erkenntniss zum höchsten Ansehen kommt. חלמות hier und im folg. V. der Plural der Unbestimmtheit (wie Jdc 12 7. Zch 9 9); sowie der Sache näher getreten wird v. 3, ist der Sing. gesetzt. Hithp. von פעם neben dem Ni. v. 3 s. Einl. 3; der Ausdruck stammt wohl aus Gen 41 8; פעם findet sich in ähnlicher Bedeutung Jdc 13 25. היה Ni. geschehen sein, vorüber, dahin sein; so 8 27, aber nicht in andern Büchern, wenn nicht etwa Mi 2 4. Ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken ist נדדה שנה Gen 31 40. Est 6 1; so hiess es vielleicht ursprünglich auch hier, vgl. 6 19. Für על wäre in älterer Sprache מעל zu erwarten; doch steht על später geradezu für ל, so auch 6 19. 2 Ueber אמר mit ל s. zu 1 3. כשף Pi. die Stimme senken, murmeln; מכשפים von Zauberern schon Ex 7 11. Deut 18 10 vgl. assyr. kashshapu. Vergleicht man 2 27 mit 5 11, so ergiebt sich, dass כשדאין und חכימין in gleichem (allgemeinem) Sinn steht. Hier sind also nicht verschiedene Arten von Weisen aufgezählt, sondern wir haben hier eine Häufung von Ausdrücken, wie sie in unserm Buch öfter vorkommt (Staatsbeamte 3 2. 3. Musikinstrumente 3 4. 5. 7. 10. 15. Kleider 3 21). להגיד verständlich machen, wie Jdc 14 12. 17. 19. So ist auch **3** לדעת = zu verstehen. Anders H: Umbra quaedam et ut ita dicam aura somnii atque vestigium remansit in corde regis ut referentibus aliis posset reminisci eorum quae viderat et nequaquam eum deciperent mentientes. Aber dem König ist der Traum nicht entfallen; er will nur an der Wiedererzählung des Traums die Deutekunst der Weisen prüfen, doch stellt er die Forderung den Traum zu erzählen, erst V. 5. Ein Seitenstück dazu s. Ibn Hishâm, Leben Moh., herausgg. v. Wüstenfeld, 9f.: Rabîa ibn Nasr, König von Jemen ... sah ein Gesicht, das ihn in Schrecken setzte, und konnte nicht damit zu Stande kommen (fazi'a); da versammelte er die Weissager, Zauberer, Vogelflugdeuter und Sterndeuter von seinen Unterthanen und sprach zu ihnen: Ich habe einen Traum gehabt, der mich in Schrecken gesetzt hat und mit dem ich nicht fertig werden kann; sagt mir ihn und seine Deutung. Sie sprachen: Erzähle ihn uns, wir wollen dir seine Deutung sagen. Da sprach er: Wenn ich ihn euch sage, so kann ich mich nicht auf eure Aussage über seine Bedeutung verlassen; denn seine Bedeutung weiss nicht, wer nicht den Traum selber weiss, ehe ich ihm denselben mittheile u. s. w. Diese Parallele zeigt, dass das Verlangen Nebukadnezars einem Orientalen nicht so unsinnig erscheint, wie manchen Auslegern unseres Buches nach dem Vorgange Theodorets. **4** Wenn das Gesagte angeführt wird, steht regelmässiger Weise אמר, doch steht דבר z. B. 1 Reg 21 5. 6. Ez 40 4, und hier ist der Gebrauch von דבר durch ארמית nahegelegt, das um so weniger als Glosse anzusehen ist. Für

wollen wir die Deutung anzeigen. [5]Es antwortete der König und sprach zu den Chaldäern: Das Wort steht meinerseits fest; wenn ihr mir nicht verkündet den Traum und seine Deutung, so werdet ihr in Stücke zerhauen und eure

---

אֲרָמִית würde man אֲרַמִּית erwarten, was auch einige Codd. haben; die Verdoppelung in ארמי ist aber sekundär wie in גמלים u. ähnl. W. und vielleicht nimmt unser Vokalunterschied schon Bezug auf den westsyrischen Unterschied von ârâmâjâ aramäisch und armâjâ heidnisch. Ueber die Bekanntschaft der Babylonier mit dem Aram. s. Einl. 4. Wollte der Vf. die babylonischen Priester und Weisen nichthebräisch redend einführen, um seiner Erzählung eine Art von Lokalkolorit zu geben, so lag es am nächsten, ihre Rede aram. mitzutheilen (der Unterschied zwischen dem West- und dem Ostaramäischen kam hier nicht in Betracht; anders Theodoret, welcher meint, die Weisen aus allerlei Volk hätten des Aram. als gemeinsamer Verkehrssprache sich bedient). Es ist nicht seine Schuld, wenn man die aram. Sprache, welche den chaldäischen Weisen bekannt war, mit der Sprache des chaldäischen Volkes identificirte, wie das schon einmal im Talmud vorkommt (K 18 A 2) und seit H allgemein wurde, so dass man das Aramäische geradezu Chaldäisch nennt. Unser Vf. wurde vor diesem Missverständniss schon geschützt durch Jer 5 15, wo das Babylonische als eine den Juden unverständliche Sprache bezeichnet wird (wie das mit dem Babylonischen wesentlich identische Assyrisch Jes 28 11. 33 19). מלכא לעלמין חיו entsprechend dem hebr. יחו המלך לעלם 1 Reg 1 31 oder המלך לעולם יחיה Neh 2 3; bab. assyr. sharru lû dâr. לעבדיך über dies und die ähnlichen Qarjân s. K 53 2 A b. נְחַוֵּה wie V. 24. 5 12; über dies Segol in Pausa anstatt Zere vgl. K 17 2 A 1. 47 f. Das Segol in חמלא ist unter Einfluss des ח entstanden, vgl. Βηθεσδά = בית חֶזדא K 54 2 b. 5 Koordinirte Participien K 76 2 a; doch ist, dem wiederholt vorkommenden ענו ואמרין entsprechend, vielleicht עֲנָה zu lesen. In לכשדיא ist das Qrê eine weitere Verkürzung des Kthîb, wie 3 8 Kth.; die genetische Folge der Bildungen s. K 52 2 d. אָזְדָא ist von Baer ohne genügende Bezeugung vokalisirt (K 38 1); es ist אַזְדָּא zu lesen. Nach gewöhnlicher Annahme ist אזד Nebenform zu אזל; so fassen den Ausdruck schon Th (ἀπέστη) und H (recessit), deren Uebersetzung besagen will, dass die Sache d. h. der Traum dem König entfallen sei (nicht etwa, dass der Befehl von ihm ausgegangen sei, denn אזל steht für הלך, für יצא steht נפק V. 13). Für den sonst unerhörten Wechsel von ד und ל kann man sich nicht darauf berufen, dass Gen 30 20 זבד und זבל zusammengeworfen werden; das geschieht zum Zweck einer Volksetymologie, welche nichts beweist. Das nachbibl. Hebr. hat allerdings ein אזד, aber dasselbe ist unserer Stelle entnommen (und an den meisten Stellen kritisch unsicher); die verwandten Dialekte stützen ein solches Verbum nicht. Entscheidend ist sowohl, dass unser Vf. das Verbum אזל hat (2 17. 6 19 f.), als auch besonders, dass אַזְדָּא keine Verbalform ist, sondern als Adj. erklärt werden muss. Der Vergleich mit יציבא מלתא 6 13 und mit נכון הדבר seq. מעם Gen 41 32 empfiehlt die Zurückführung auf das altpers. azda = skr. addhâ sicher (N in KAT[2] 617). Auf denselben Sinn kommen P und verschiedene rabbin. Erklärer heraus, welche dafür שריר, קימא, תוקפא setzen, so wie Friedr. Delitzsch, welcher אזדא mit אדרזדא Esr 7 23 kombinirt (Baer VI). Auch הדם ist Lehnwort aus dem Pers. (neupers. andâm Körperglied), wovon talm. und targ. (1 Reg 18 33) הדים zerstückeln (auch gliedlich zurechtlegen); zu unserer Redensart vgl. 2 Mak 1 16 μέλη ποιεῖν. Bei Ez (16 40) wird diese Strafe mit dem Hapaxleg. בתק bezeichnet und als neben Steinigung bei den Chaldäern üblich erwähnt. Dort wird auch das Verbrennen der Häuser als Strafe aufgeführt, wofür hier eine andere, die wahrscheinlich aus 2 Reg 10 27 zu erklären ist. Die Grundbedeutung von פשר (hebr. nur Koh 8 1) ist einen Knäuel auseinanderwirren; פשר חרדמה einen Traum enträthseln CJS 2 129. Das Hithpeel [illegible] -ch wie v. 13. Das Metheg in בתיכון ist nicht überflüssig, weil das Dag. f [illegible] issig ist (gegen K 12 2 e), sondern zum Charakter der Form gehört, wie [illegible], vgl. Hab 3 13 mit babylon. Vokalisation in Merx Chr. targ. 109.

Häuser in einen Misthaufen verwandelt werden; [6]wenn ihr aber den Traum und seine Deutung anzeigt, so sollt ihr Gaben und Geschenke und viel Ehre von mir empfangen; deshalb sagt mir den Traum und seine Deutung an. [7]Sie antworteten abermals und sprachen: Der König möge den Traum seinen Knechten sagen, so wollen wir die Deutung anzeigen. [8]Da antwortete der König und sprach: Gewiss weiss ich, dass ihr Zeit gewinnen wollt, dieweil ihr seht, dass meinerseits fest steht das Wort, [9]dass, wenn ihr mir den Traum nicht verkündet, unfehlbar das Urtheil über euch ergeht; und Lug und Trug habt ihr euch vorgenommen vor mir zu reden, bis die Zeit sich ändert; deshalb sagt mir den Traum, so will ich erkennen, dass ihr auch seine Deutung mir anzeigen könnt. [10]Es antworteten die Chaldäer vor dem Könige und sprachen: Es giebt keinen Menschen auf dem Erdboden, welcher das vom König Verlangte anzeigen kann, dieweil kein grosser und mächtiger König etwas Derartiges von irgend einem

---

נולי von נולית, wie נולו Esr 6 11 von נולות (vgl. talm. בי für בית, syr. malkû für malkûth); etymol. gehört es zusammen mit dem hebr. נבלות; 2 Reg 10 27 steht dafür מחראה im Kth. יתשמון mit Dag. f. im ת (vgl. 4 9. Esr 4 21. 5 8) um den Schein der Dreikonsonantigkeit des Verbums herzustellen. **6** מַתְּנָן vom Sing. מַתְּנָא, vgl. 5 17, nicht von מַתַּן (S St). נבזבה (anders vokalisirt 5 17), auch targ., ist zweifelhaften Ursprungs; nicht zu vergleichen ist בזבז, welches verschleudern heisst; entweder ist es mit dem (freilich auch etymologisch ungewissen) נבזה zusammenzustellen, mit welchem der samarit. Targum das hebr. זמרה Gen 43 11 wiedergiebt, oder mit Haug (Ewalds bibl. Jahrb. 5 160) von einem pers. nibag'vâ, Huldigungsgeschenk, herzuleiten. לָהֵן hier von ל = propter und dem Pron. הן, also deshalb, wie hebr. Rt 1 13 u. in den Inschr. (z. B. CJS 2 113 a); dagegen v. 11 u. sonst von לא u. der Konj. הן = nisi, so auch im Nab. (CJS 2 197); targ. אילהין. Das Ha. von חוי steht hier und im Folg. mit Akk. der Person, welcher etwas angekündigt wird, v. 16. 27 wie in den Targg. und hebr. Pi. Ps 19 3 mit dem Dativ der Person; ebenso wechselt die Konstruktion beim Pael. **7** תנינות wie im Syr. tenjânûth u. tlîthâjûth, Fem. für das Adv. Das Part. gänzlich als V. fin. K 76 2 d. Th (nach einigen Handschr.), P H lasen פִּשְׁרַהּ wie v. 6. **8** מִן־יַצִּיב wie v. 47 מִן־קְשֹׁט; ähnlich im Palm. מן נמוסא *νόμιμος* ZDMG 37 570 Z. 3, מן עידא *ἐκ συνηθείας* ib. Z. 9; die Praep. מן steht hier wie ex in Redensarten wie ex lege, ex opinione hominum = auf Grund von; vgl. Job 39 26. Jon 3 7. זבנין als Part. Fut.; über den fut. Gebrauch des Part. im Hebr. s. G-K 116 2, im Aram. K 76 2, im Syr. N syr. Gr. 270. זבן in den Inschr. oft = kaufen (z. B. CJS 2 137. 208). Die Phrase wird von Sept u. Th übersetzt *καιρὸν ἐξαγοράζετε*, was jedoch anders zu verstehen ist als Eph 5 16. Kol 4 5 (P dort zĕbhan qîrsâ, hier shĕ'el zĕbhan; dagegen hat der hexapl. Syrer hier das Wortspiel zĕbhan zabhnâ). כָּל־קֳבֵל alldieweil, כל zur Verstärkung wie in כָּל־עֻמַּת Koh 5 15. **9** די הן nicht wie quodsi = si; sondern די bezieht sich zurück auf מלתא; die Versabtheilung ist mangelhaft. חדה mit nachfolgendem היא ganz wie Cnt 6 9 von dem Unvergleichlichen, hier von dem Unabänderlichen u. daher Unausbleiblichen des Verwerfungsurtheils, wie auch Est 4 11. דת zendisch dâta, pehl. דאת, neupers. dâd. כדבה wahrscheinlich Subst. als Apposition K 175; auch שחיתה steht als substantivirtes Neutrum vgl. 6 5. Das Kthîbh ist zu lesen entweder הַזְמִנְתּוּן ihr habt bestimmt, vorbereitet (Th *συνέθεσθε* vgl. Joh 9 22; das Aphel steht in den Targg. Gen 24 7 Jon, 1 Sam 16 3) oder הִזְמִנְתּוּן vgl. הִזַּכּוּ Jes 1 16 als Hithpa. ihr habt euch verabredet (P ethraîthon); das Qrê ist das Hithpe. הִזְדְּמִנְתּוּן oder das Hithpa. הִזְדַּמִּנְתּוּן. Am besten wählt man eine der beiden Hithpa.-Formen, weil von זמן häufiger Pa. und Ithpa. vorkommt. Die Verben זבן und זמן sind desselben, nämlich persischen Ursprungs, s. Einl. 5. עַד־דִּי עדנא ישתנא Th *ἕως οὗ ὁ καιρος παρέλθῃ*, P 'ad zabhnâ ne'bar. **10** Das bibl. Aram. אתי hat noch die ursprüngliche Endung, welche sich ausser im Nabat. nur in der Art, in welcher Suffixe angefügt werden (und in syr. îthjâ Wesen) erhalten hat. יבשתא sonst Festland

Zeichendeuter und Beschwörer und Chaldäer gefordert hat; [11]und was der König fordert ist zu schwierig, und keinen Andern giebt es, der es vor dem König anzeigen kann, ausser den Göttern, deren Wohnung bei den Sterblichen nicht ist. [12]Demzufolge wurde der König missmuthig und zürnte sehr und befahl alle Weisen Babels umzubringen.

[13]Und der Befehl gieng aus und die Weisen sollten getödtet werden; und Daniel und seine Gefährten waren nahe daran, getödtet zu werden. [14]Da erwiderte Daniel mit Ueberlegung und Klugheit dem Arioch, dem Obersten der Leibwache des Königs, welcher ausgezogen war, die Weisen Babels zu

---

Jon 19 wie Mt 2315; nur hier gleich Erde überhaupt wie Sir 373. יוכל Schreibfehler des an das Hebr. mehr gewöhnten Abschreibers für יִכֻּל 329: durch das Qrê geändert 516. כל־קבל די führt den Erkenntnissgrund anstatt des Sachgrundes ein. כל···לא absolute Verneinung, wie v. 35 vgl. Ez 283. רב ושליט Adjektive zu מלך. Neben שאל steht sonst die Person mit מן (oder im Akkus.), ל daneben würde im Hebr. den Dat. comm. bezeichnen, führt aber hier wie so oft (vgl. v. 12) u. schon im Hebr. das Objekt ein. אָשַׁף eine Bildung wie עָלַם für das hebr. עולם; vgl. סָפַר = Hebr. סופר im aram. Theil des Esr. **11** יקיר schwer gemäss der Grundbedeutung von יקר, vgl. Ps 13917. אחרן Merx Chr. targ. 68 אָחֳרָן neben אוּחְרָן ib. 25. 90. להן in der Bedeutung des Targ. אילהין (richtiger wohl אֱלָהין mit Vorschlag eines א wie in אטמול), ausser, v. 30 sondern (Bedeutungsübergang wie bei ברם vgl. engl. but). מְדָר nur hier, sonst מדור 422. 29. 521; auch in den Targg. steht מדור von der Gegenwart der Schechina, der Engel u. drgl. בשרא Menschen (u. Thiere 49) dem Göttlichen gegenübergestellt, vgl. Gal. 116. Qor. 646. איתוהי Pleonasmus des Suffixes K 678. **12** בנס ist zweifelhaft; es kommt zwar in den Targg. vor, könnte aber von hier entlehnt sein (T Est 221 mit קצף zusammen). Zwar beruft man sich auf בַּסִּין Essig, aber dies steht für בסים von בסם. Die andern Dialekte bieten nichts Verwandtes. Dunash ben Labrat erkennt eine Wurzel בנס nicht an, s. Raschi z. d. St. Vielleicht ist das in Aram. nicht seltene נסס zu lesen = missmuthig werden. שגיא Adj. im Uebergang zum Adv., wie in den Targg. סגי für לרב steht; so auch in Inschr.

13 נֶפְקַת (so auch in den andern aram. Dialekten für נִפְקַת) vgl. Lk 22 *τὸ δόγμα ἐξῆλθε*, wie Th hier übersetzt. והכימיא Koordination für Subordination. מקטלין die Hinrichtung geschieht noch nicht, wie aus v. 24 erhellt (v. 18 spricht nicht dagegen); aber dieser Gebrauch des Part. ist nicht als gerundivisch zu erklären (K 763), sondern entspricht der Verwendung des aktiven und reflexiven Part. im Aram. für das Imperf. im Gegensatz zu der Verwendung des pass. Part. für das Perf., s. N syr. Gr. 278a (wo ein sehr instruktives Beispiel aus Afraates). Es liegt nahe להתקטלה zu ändern in להקטלה, welches dann die vorhergehenden Akk. regieren würde, vgl. 65. Doch liesse sich der auffällige Wechsel des Subjekts bei dem V. fin. und dem Inf. der Absicht (auch 719) um so mehr ertragen, da בעו beinahe passive Bedeutung hat: »Daniel u. seine Gefährten wurden gesucht, um getödtet zu werden«. Am einfachsten ist es aber, ד' וח' als Subjekt zu nehmen und בעו als Umschreibung des Futurums, wie T Jon 14 אלפא בעיא לאתברא; diese Umschreibung ist ganz üblich geworden im Neusyr. s. N. neus. Gr. 295. **14** Der Stamm von אדין ist identisch mit אז, die Endung wahrscheinlich Lokalendung. Wie מן אדין = מאז vorkommt Esr 516, so wird auch ב praefigirt (vgl. בכן, בכה, בעוד, בטרם). התיב עטא וטעם er erwiderte Ueberlegung (Jes 112. 1 Chr 1219) und Klugheit (eigentl. Geschmack, טְעֵם sapientia von טְעַם sapuit, doch nach dem Sprachgebrauch vielmehr die Urtheilsfähigkeit, welche das Zweckdienliche herausfindet 1 Sam 2533. Job 1220), wie Prv 2616 השיב טעם treffende Antwort geben. אריוך alter babyl. Name Gen 141, kommt auch Jdt 16 wieder vor; nach Friedr. Delitzsch bei Baer IX akkadisch = Eri-âku Diener des Mondgottes. Wie der שר־הטבחים in Aegypten (Gen 3736 und sonst), ist der רב־טבחים (2 Reg 258ff. Jer 399.

tödten; [15]er antwortete und sprach zu Arioch, dem Gewaltigen des Königs: Warum ist das Urtheil so scharf ergangen von dem Könige? Da verkündete Arioch dem Daniel die Sache. [16]Und Daniel gieng hinein und erbat, dass der König ihm eine Zeit setzte, um die Deutung dem Könige anzusagen. [17]Da gieng Daniel weg in sein Haus und verkündigte Hananja, Misael und Asarja, seinen Genossen, die Sache, [18]um Erbarmen zu erflehen von dem Gott des Himmels wegen dieses Geheimnisses, damit man nicht Daniel und seine Gefährten sammt den übrigen Weisen Babels umbrächte. [19]Da ward Daniel im Gesichte der Nacht das Geheimniss offenbart; da pries Daniel den Gott des Himmels. [20]Daniel antwortete und sprach: Es sei der Name Gottes gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit, denn die Weisheit und die Stärke ist sein. [21]Und er ist es, der da ändert die Fristen und Zeiten, Könige absetzt und Könige aufstellt, Weis-

---

52 12ff.) bei den Babyloniern der Oberste der Leibwache, welcher seinen Namen טבח assyr. ṭabiḫu, Schlachter, Scharfrichter, daher hatte, dass ihm die Vollstreckung der Todesurtheile oblag. **15** ענה heisst doch niemals: anheben zu sprechen; sondern der Begriff des Entgegnens, insofern man sich einer Person, Sache oder Situation gegenüberstellt, liegt stets darin, vgl. v. 14 den Ausdruck התיב. מהחצפה wird von Sept. hier *πικρῶς*, dagegen 3 22 mit *ἤπειγεν* wiedergegeben. Für die letztere Bedeutung beruft man sich auf das arab. aḥçafa celeriter incessit; aber die ursprüngl. Bed. von ḥaçufa ist compakt sein, ḥaçifa aufschwellen, daher aḥçafa stramm auf etwas losgehen; im Aram. ist der Name nicht selten und bezeichnet das unverschämte Protzen überhaupt (daher Th an unserer Stelle *ἀναιδής*), dann auch die Rücksichtslosigkeit des Gerichtshofes, welcher nicht sorglich alle Dinge erwägt (Sanh. 3a בית דין חצוף ein Gerichtshof, welcher nicht aus wenigstens drei Männern besteht; s. auch T Koh 10 5). **16** מן־מלכא proleptisch wie 1 10. זמן schon späthebr. (Koh 3 1) für מועד, über den Ursprung des Wortes s. Einl. 5. Die Form יִנְתֵּן, תִּנְתֵּן, יִנְתְּנוּן, לִמְנְתֵּן (ähnliches im Nabat.) sind nicht als solche zu erklären, bei welcher die Assimilation des נ unterlassen ist, sondern wegen der entsprechenden Form אנדע v. 9 (vgl. מנדע v. 21 und ähnl.) ist Kompensation der durch die Assimilation verursachten Verdoppelung durch ein eingefügtes נ anzunehmen. Der Finalsatz ist mit ו angereiht, wie auch v. 18 im Anf. K 102. Zwischen v. 16 und **17** ist ein Absatz zu denken, die Bitte Daniels v. 16 wird ihm erfüllt; אדין bezeichnet gewöhnlich einen Einschnitt. **17** אלה שמיא im hebr. nur in späten Büchern אלהי השמים; denn gar nicht hierher gehört die feierliche Bezeichnung Jahves als des Gottes Himmels und der Erden Gen 24 7 vgl. 3; charakteristisch für die apokal. Litteratur Apk 11 13. 16 11. Henoch 13 6; aber auch Tob 10 12. רָז sanskr. rahas, neupers. râz, im Syr. für die kirchl. Mysterien gebräuchlich, wie Abhoth 62a von den רזי תורה die Rede ist. Sept. beginnen diesen V. mit den Worten *καὶ παρήγγειλε νηστείαν καὶ δέησιν καὶ τιμωρίαν ζητῆσαι παρὰ τοῦ Κυρίου κτλ.* (*τιμωρία* übersetzt Paul. v. Tella mĕsâm bĕrîshâ; also castigatio). Tert. (de jejuniis c. 7) nimmt darauf Bezug. **19** גְּלִי hier bei Athnach und v. 30 גְּלִי vor dem Worte לי für גְּלִי (3. sing. masc. Perf. pass. im Unterschied von dem Part. pass. גְּלֵא s. Einl. 5). **20** Ueber להוא und die ähnl. Formen s. Einl. 5. Sie sind meist optativisch wie hier, doch auch indikativisch (v. 28ff.), so dass es am einfachsten bleibt, das ל dem נ des Ostaram. gleichzusetzen (ähnlicher Lautwandel לדנה und נדנה; syr. lûmâ von nummus, nettel = יִתֵּן). Vgl. Luzzatto Gr. d. bibl. chald. Spr. u. d. Idioms des Talmud Babli 39. 84. N. mand. Gr. 166. 196. K 47 g b. שמה די doppelter Ausdruck für den Gen., der auch im Späthebr. vorkommt Cnt 3 7, im Syr. höchst gebräuchlich; der Name Gottes nicht = sein Wesen, sondern die Offenbarung seines Wesens, wie sie im folgenden V. beschrieben wird s. Schultz ATl. Theol. 476. די־לה Entstehung der späteren aram. Gen.-Partikel דיל (wie של aus ש und ל). **21** זמן und עדן auch sonst zusammen, s. 7 12, wie *χρόνοι ἢ (καὶ) καιροί* Akt 1 7,

heit den Weisen giebt und Verständniss denen, die sich auf Einsicht verstehen. [22]Er offenbart das Tiefe und Verborgene, er weiss, was im Finstern ist und das Licht wohnt bei ihm. [23]Dich, Gott meiner Väter, preise und lobe ich, denn Weisheit und Stärke hast du mir gegeben, und jetzt hast du mir verkündigt, was wir von dir erfleht haben, denn die Sache des Königs hast du uns kundgethan.

[24]Derohalben gieng Daniel hinein zu Arioch, welchen der König beauftragt hatte, die Weisen Babels umzubringen; er gieng und so sprach er zu ihm: Die Weisen Babels bringe nicht um; führe mich hinein zum König, so will ich

---

1 Th 5 1 (wo die P zabhne vʿedâne); es scheint ein der apokalypt. Redeweise eigener Pleonasmus zu sein, denn ein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken lässt sich weder nach der Etymologie noch nach dem Gebrauch feststellen; die Targg. geben gewöhnlich מועד mit זמן wieder, עת mit עדן. Sinn: die Weltgeschichte spielt sich nicht mit der Regelmässigkeit eines Uhrwerks ab, sondern Gott, der die Perioden der Entwickelung des Völkerlebens bestimmt hat (Jer 27 7. Akt 17 26 *ὁρίσας προτεταγμένους καιρούς*), ändert diese Perioden in unumschränkter Machtvollkommenheit. לחכימין u. s. w.: denen, die überhaupt weise sind, hat Er die Weisheit gegeben, und denen, die sich überhaupt auf Einsicht verstehen (ידע בינה häufiger Ausdruck der Chokma-Litteratur, z. B. Prv 4 1, vgl. auch Prv 1 2) hat Er dieses Verständniss geschenkt (vgl. das proleptische Praedikat im Griech. Krüger 57 4); vgl. Sir. 1 1. **22** מסתרתא pass. Part. des Pail, wie מכפתין 3 23. 24; leider kommt von diesen Formen der Singular nicht vor, welcher מְסַתַּר und מְכַפַּת heissen müsste gegenüber den aktiven Formen מְהַלֵּךְ und מְמַלֵּל. מה wie Esr 6 9 für מה די (v. 29) quodcunque. Das Kthibh נהירא ist gerechtfertigt durch die Form נהירו 5 11. 14 und die entsprechenden syr. Formen; das Qrê will einen Gleichlaut zwischen נהורא (das übrigens auch die gewöhnl. Form ist) und חשוכא herstellen. שרא sonst lösen; das Passiv hier lagern, wohnen, vgl. *καταλύειν* losspannen und (im Akt.) einkehren (vgl. P Lk 9 12); es könnte auch das Akt. שָׁרֵי stehen wie z. B. O Ex 18 5, das Passiv aber ist gebräuchlicher (und zwar ist es durchaus nicht nöthig, es als ein Deponens aufzufassen und dies aus dem pers. Sprachgebrauch zu erklären, wie B thut). Das Wort steht in den Targg. vom Ruhen des hl. Geistes (Ps 22 27) und der Schechina (Ps 16 8. 2 Reg 1 6 u. a.). Die umgekehrte Ausdrucksweise s. 1 Joh 1 7. 1 Tim 6 16. Licht ist die höchste und erste Offenbarung des göttlichen Lebens Ps 36 10; dieser Gedanke, in älteren Büchern anschaulicher ausgesprochen, findet hier einen Ausdruck, welcher vorsichtiger die Transcendenz Gottes wahrt. **23** Es ist zu lesen אבהתי (dieselbe Verschiedenheit der Lesart findet sich O Gen 49 26. Ex 15 3), weil der Plur. fem. in Aram. dieselben Suffixe annimmt wie der Sing. masc. (K 53 1) vgl. Esr 4 15. 5 12. Daniel redet den Gott seiner Väter an, nicht um an die Kontinuität seiner Offenbarungen zu erinnern (wie Ex 3 13), sondern um auf seine Erhabenheit über den Wechsel der Menschengeschlechter hinzuweisen. גבורתא neben חכמתא wie Jes 11 2 neben עצה; ähnlich כח 1 4. כען (auch CJS 2 137) = כענת = כְּעֶת = עתה (anders Barth Etymol. Studien 51). In די־בעינא steht die Nota Relationis für zwei Akkusativpronomina. יהבְתָּ wie תקפתָּ 4 19; sonst behält die Masora den unbetonten A-Laut am Ende, was richtiger erscheint, da zuweilen ein Vocalbuchstabe gesetzt ist (v. 41; 5 27). הודעתָנא Pausalform für הודעתַנא.

24 Das V. על heisst niemals hinaufgehen (so hier Meinh); es hat mit dem Hebr. עלה (wofür aram. סלק) nichts zu thun, sondern gehört zu der W. עלל, woher על Joch kommt. Im Arab. differenzirt sich der Anfangsbuchstabe dieser beiden Wurzeln (עלה = ʿalâ, עלל = ghalla). Auch T Jes 54 14 ist עלל mit על konstruirt (יעול עלך für תקרב אליך); denn על tritt vielfach an die Stelle des hebr. אֶל, welches das Aram. nicht kennt, s. 7 16; schon im späteren Hebr. werden אל und על vielfach nebeneinander und für einander gebraucht, z. B. Jer 19 15. 26 16. Ewald 217 i. אַל = ne ist für das Altaram. sicher bezeugt (NGgA 1884 1016), kommt aber im späteren Aram. nicht mehr vor (doch im Samar.).

die Deutung dem Könige kundthun. [25]Da führte Arioch eilends Daniel hinein vor den König; und so sprach er zu ihm: Gefunden habe ich einen Mann, welcher zu den jüdischen Exulanten gehört, welcher die Deutung dem Könige kundthun wird. [26]Es antwortete der König und sprach zu Daniel, dessen Name Beltsazar war: Bist du im Stande, mir kundzuthun den Traum, den ich gesehen habe, und seine Deutung? [27]Daniel antwortete vor dem Könige und sprach: Das Geheimniss, welches der König erfragt, können nicht Weise, Beschwörer, Zeichendeuter, Sternseher dem Könige melden; [28]aber es giebt einen Gott im Himmel, welcher Geheimnisse offenbart, und kundgethan hat er dem König Nebukadnezar, was geschehen wird in den letzten Zeiten; dein Traum und die Gesichte deines Hauptes auf deinem Lager — das ists: [29]dir, o König, stiegen Gedanken auf deinem Lager auf, was geschehen würde nach diesem; und der, welcher die Geheimnisse offenbart, hat dir kundgethan, was geschehen wird. [30]Mir aber ist nicht kraft einer Weisheit, welche in mir im Unterschied von allen Wesen vorhanden wäre, dies Geheimniss geoffenbart worden, sondern zum Zweck,

---

פשרא steht hier und im Folgenden wiederholt für חלמא ופשרֵהּ, weil es doch auf die Deutung des Traums in erster Linie ankam. **25** Die Bedeutung: in Eile — nicht: in Erregung (T 1 Sam 28 21) — ist gesichert durch 6 20. הנעל wie הנעלה für הֶעלה K 11 4 b δ. די als ὅτι recitativum noch 5 7. 6 6. 14. השכַּחת für השׁכַּחַת eine dem bibl. Aram. eigene Umbildung K 30 2 a, erklärt aus der Vorliebe der Gutturalen für den A-Laut K 13 2 (unwahrscheinlich Del. bei Baer I השׁכַּחְתָּ invenisti = ecce tibi). Dass השכח nur scheinbar ein Haphel ist, in Wirklichkeit ein Peal, dessen א prostheticum irrthümlich ה geschrieben ist, bemerkt und begründet K 174; anders N GgA 1884 1019. Zum Sinn fein H: Dei gratiam ad suam refert diligentiam et invenisse se dicit cum Daniel ultro se objecerit, in quo ἦθος ostenditur nuntiorum qui, cum bona nuntiant, sua videri volunt. **26** כהל dem Buche Dan eigene, nur von hier in die Targg. gekommene, Weiterbildung von hebr. כול und יכל. **27** Auffällig ist die Trennung der Negation vom Verbum, offenbar zum Zweck der Emphase. Zu den 1 20. 2 2 genannten Weisen kommen noch hinzu גזרין, eig. diejenigen, welche das Himmelsgewölbe behufs der Nativitätsstellerei in Segmente zerlegen (Jes. 47 13 הברי שמים); daher גזרה der Schicksalschluss des Höchsten 4 21 oder seiner Engel 4 14. **28** Der Ausdruck אחרית יומיא ist aus Jes 2 2 (Mch 4 1) herübergenommen, denn das Aram. kennt ihn nicht (Targg. an den ang. St. סוֹף יומיא). Für ראשך würde man nach allgemein bibl. Anschauungsweise לבבך erwarten (wie v. 30; לב Sitz des Gedankens vgl. Hos 7 11); aber wie hier 4 2. 7. 10. 7 1. 15. דנה הוא ohne gramm. Kongruenz mit dem Vorhergehenden. **29** Der Zusammenhang zwischen den im Wachen gehegten Gedanken und dem Traum wird hervorgehoben; daher sagen die Rabbinen: אין מראין לו לאדם בחלום אלא מהרהורי לבו. אנתה ist gleichsam Vorwegnahme des folgenden Suffixes der 2. Pers., vgl. 5 18. In beiden Qarjân dieses Verses thut die Masora dem Text Gewalt an, wie die Regelmässigkeit der Schreibweise mit ה resp. mit י (auch in den Endungen ־יה und ־ינא) zeigt. **30** Zum Sinn vgl. Gen 40 8. 41 16. Vorausstellung des Pronomens wie 7 28. Ueber גֳּלִי s. zu v. 19; ebenso קֳרִי vor einem folgenden ק Esr 4 18. 23. יהודעון Umschreibung des Passivs, s. auch v. 13. ורעיוני לבבך תנדע und die Frage, welche in deinen Gedanken aufstieg, v. 29, die Frage nach der Zukunft, beantworten lerntest. **31** Die Form des Traums geht zurück auf die Kolossalbilder der altmorgenländischen Kunst; die Zusammensetzung derselben aus verschiedenen Lebewesen legte die Vorstellung einer Zusammensetzung aus verschiedenen Stoffen nahe. אלו wie ארו kommen nur im Dan vor, doch kommt הלו inschriftlich vor (CJS 2 137) und auch ארום = hebr. כי gehört wahrscheinlich hierher; das spätere Aram. hat הרי und ארי. Zweifelhaft bleibt die Ableitung dieser Partikeln von ראה, welches im Aram. sonst nicht vorkommt; doch findet dieser Stamm sich in dem hier gebrauchten

dass die Deutung dem Könige kundgethan würde und du die Gedanken deines Herzens verständest. [31]Du, König, hattest ein Gesicht, und siehe, ein grosses Bild! Dies Bild war gross und sein Glanz ausserordentlich; es stand dir gegenüber und sein Anblick war schrecklich. [32]Dies ist das Bild: sein Haupt war von lauterem Gold; seine Brust und seine Arme von Silber; sein Bauch und seine Lenden von Erz; [33]seine Schenkel von Eisen; seine Füsse theils von Eisen, theils von Thon. [34]Du hast geschaut, bis dass sich losgerissen hatte ein Stein, und zwar nicht durch Hände, der zerschlug das Bild an seinen Füssen von Eisen und Thon und zermalmte sie. [35]Da wurden zermalmt auf einmal das Eisen, der Thon, das Erz, das Silber und das Gold, und wurden wie Spreu von Erntetennen, und hinweg trug sie der Wind und keine Spur wurde von ihnen gefunden; und der Stein, welcher das Bild zerschlagen hatte, wurde zu einem grossen Berge und füllte die ganze Erde.

רֵו für רְאֵו (wie גֵּוָה vor גאוה). Auch דכן ist unserm Buch eigen. Der Ausdruck צלם wird in den palmyr. Inschriften für Statuen von Menschen, gewöhnlich aber für Götzenbilder gebraucht, vgl. 3 1; so auch in weibl. Form, syr. zĕlamtâ rabhtâ ʿăbhad artemis, ZDMG 29 110; in dieser Bedeutung, welche der Ausdruck wiederholt auf den Inschriften von Temâ hat, ist er in das Arab. gekommen (çanam). חד unbest. Art. wie Esr. 4 8; so auch das hebr. אחד z. B. Jdc 13 2. זיו ein vielumstrittenes Wort, auch arab. zijj; N hat seine Ableitung aus dem pers. zeb, zevar (mand. Gr. 31) zurückgenommen (ZDMG 40 732); nach G von זהה, nach K von זהב, Friedr. Delitzsch tritt mit allem Nachdruck für den babyl. Ursprung des Wortes ein (Prol. 152 u. Ass. Gramm. 73). דחיל gerundivisch wie מהימן, בריך und in den sinait. Inschr. oft דכיר für μνησϑῇ. **32** הוא wie v. 28, denn הוא ist nicht demonstrativ: »dies Bild« (so K 90 1); wie dies heissen würde s. V. 36. די vertritt zugleich die Copula. טב stehendes Beiwort des Goldes Gen 2 12. 2 Chr 3 5. 8. entspricht dem griech. *καλός*. Für חדין (Flächenplural wie אנפין) hat das Aram. sonst חדותא (entspr. dem hebr. חזות); über die erstere Pluralbildung s. K 55 6a u. 175; über die Ableitung des Wortes K 10 1a. מעין hier wie Cnt 5 14 des Aeussere des Bauches. **33** מנהון - מנהין (über das Qrê s. Einl.) geradezu theils — theils, wie P 2 Tim 2 20 menhôn lîqarâ vĕmenhôn lĕzaʿrâ. חסף wird von Friedr. Delitzsch (Prol. 68f.) aus dem assyr. aspu, Machwerk, erklärt; doch dies würde nur für die Zusammensetzung mit פחר oder טינא passen; aus dem Targ. und Talm. ist die Bedeutung: sich abblätternder (vgl. חשף u. ähnliche aram. u. arab. Verben) Thon oder Schiefer — gesichert. Der Zusatz טינא hebt die Werthlosigkeit des חסף hervor. **34** הִתְגְּזֶרֶת und הַדֶּקֶת für הִתְגַּזְרַת und הַדֶּקַת, Segolatformen wie sie sonst nur beim Nomen vorkommen, doch s. השכחת v. 25. אבן ist hebr. (u. assyr.); syr. ist es sehr selten (P 1 Pt 2 8), der gew. aram. Ausdruck ist כיף. Das Hithpeel hat hier seine ursprüngliche reflexive Bedeutung. די־לא בידין (zum Dual s. K 51 1a) nach G s. v. די: ein Stein der nicht in Händen ist, den Niemand in Händen hat; besser nach K 68: was nicht geschieht durch Menschenhände. די hier Pronom., daher די־לא hier anders als 2 18, wo די Konjunktion ist; vielleicht soll dies hier durch Maqqef angedeutet werden. Zum Sinn des Ausdruckes vgl. 8 25. Job 34 20 Thr. 4 6; ähnl. 1 Sam 2 9. **35** דָּקוּ (K 46 3) entweder von דקק = הֻדַּקוּ (passivisch, s. zu V. 13); oder, da in der Bedeutung zermalmen sonst das Haphel von דקק steht, von דוק. כחדה ganz wie כאחד Esr 2 64. Koh 11 6. Jes 65 25 und *καϑ' ἕνα* 1 Kor 14 31. עור von עור abreiben, also Staub. אדר unsicherer Herkunft wie das entspr. andar der Araber in Syrien; nach L Ges. Abh. 10 indogermanisch. וכל־אתר לא־השתכח להון Apk 20 11: *καὶ τόπος οὐχ εὑρέϑη αὐτοῖς*. Aber אתר heisst hier nicht wie sonst im Aram. (z. B. Esr 5 15) Ort, was hier keinen bequemen Sinn giebt, sondern wie das betr. Wort im Arab. Spur (s. zu 7 7; vgl. N mand. Gr. 194); ל in Betreff, wie Esr 7 14. מְלָאת ist nach מְחָת vokalisirt; aber vielleicht ist die starke Bildung מְלַאַת beabsichtigt (oder מְלָת wie רְבָת 4 19).

[36]Diesen Traum und seine Deutung wollen wir vor dem Könige sagen. [37]Du, König, König der Könige, dem der Gott des Himmels die Königswürde, den Reichthum, die Gewalt und die Ehre gegeben hat, [38]und in dessen Hand er überall, wo Menschenkinder, Gethier des Feldes und Gevögel des Himmels wohnen, sie gegeben hat, und den er zum Herrscher gesetzt hat über sie alle, du bist das Haupt von Gold. [39]Und nach dir wird erstehen eine andere Königs-

---

36 Dan fasst sich mit seinen Genossen (s. v. 13. 17) zusammen. **37** Die Anrede Nebukadnezars ist charakteristisch. Es handelt sich in diesem wie in den folgenden Geschichten allerdings um verschiedene Reiche, die Träger derselben sind aber nicht Nationalitäten, sondern die Personen der Könige (s. auch 7 17. 24). Auch Ez 26 7 wird Neb. מלך מלכים genannt; der entsprechende babyl. Titel ist shar sharrâni, auch sharru rabbu (Jes 36 4); vgl. denselben Titel für den pers. Herrscher Esr 7 12 (khsâjathija khsâjathijânâm in den achaemenidischen Inschriften). חסן wird in den Wörterbüchern erklärt: Macht. Aber besser als mit arab. ḥaçuna fest sein bringt man es zusammen mit arab. ḥazana hinterlegen (Jes 23 18), also Reichthum, Schatz (T Jo 1 17 geradezu »Magazine«, Schatzkammern), was bes. 4 27 besser angebracht ist; vgl. Prv 27 24. Dan spricht zu Neb. ganz wie Jer von demselben (25 9. 27 6. 28 14); vgl. auch wie Deuterojes. von Kores redet 44 28 ff., und wie die Christen der ersten Jahrhunderte von dem römischen Kaiser sagten, dass er von ihrem Gott eingesetzt sei (Orig. c. Cels. 8 68 Iren. c. haer. 5 24ff. Tert. Apol. 30). **38** P u. H übersetzen als ob es hiesse כל די דארין בה. Unser Text enthält ein Anakoluth, weil dem Vf. schon am Anfang des v. השלטך vorschwebte. In Formen wie דארין sind Kthîbh und Qrê konstant (mit Ausnahme des st. emphat. 7 16), weil die Masora die (syrische) Verlautbarung des א forderte. Die wilden Thiere sind aus Jer 27 6. 28 14 herübergenommen. »Freiheit liebt das Thièr der Wüste«; wer über dasselbe zum Herrn gesetzt ist, dessen Regiment erstreckt sich über Alles. Aus demselben Grunde sind hier auch die Vögel des Himmels genannt. Aber dass Sept u. Th noch die *ἰχθύες τῆς θαλάσσης* hinzufügen, beruht auf dem Missverständniss, als sollten hier alle Klassen der Lebewesen aufgezählt werden. **39** Es ist nicht möglich, mit begründeter Bestimmtheit anzugeben, was der Vf. unter der zweiten und dritten Königsmacht verstanden wissen will, denn die angegebenen Merkmale sind unzureichend: dass die zweite geringer sein soll als die erste und dass die dritte auf der ganzen Erde herrschen soll; und die Uebereinstimmung mit dem Selbstzeugniss des Kores Esr 1 2 ist zufällig, da der Ausdruck nicht der gleiche ist. Das Traumbild hat es nur zu thun mit der ersten und vierten Königsmacht; doch erforderte es eine weitere Ausführung; deshalb wurde eine zweite und dritte eingefügt; so wurde auch die typische Vierzahl erreicht (die Zahl der Gesammtheit, zu welcher vgl. Zch 2 1ff und auf den Inschr. von Zindschirli als Titel des Königs von Assyr.: מר רבעי ארקא Herr der vier Viertel der Erde). Dass die vier Monarchieen, nach der Zahl und nach der Kennzeichnung durch Metalle, zusammentreffen mit den vier Weltaltern Hesiods und denjenigen des Bahman Yesht (Spiegel, Eran. Alterthumskunde 2 152) ist zufällig; vgl. auch die vier Weltalter des Gesetzbuches des Manu (Schröder, Indiens Litteratur u. Kultur 448). Nicht einmal zwischen der hesiodischen und der indischen Lehre von den Weltaltern besteht ein geschichtlicher Zusammenhang (s. R. Roth, der Mythos von den Weltaltern, Tüb. 1860). Gemeinsam ist den verschiedensten Völkern die Anschauung, dass die gegenwärtige Zeit schlechter ist als die Vorzeit, sowie die andere, dass eine bessere Zeit der Erneuerung zu hoffen bleibt. אחרי für אחרית (wie מלכו für מלכות; vgl. im Targ. אוחרי und im Sam. und christl. Pal. ḥûrî); so mehrfach Kap. 7. ארע eigentl. Substantiv, welches in ein Adjektiv übergeht (vgl. den Gebrauch von מרום Ps. 10 5. 56 3. 92 9); das Kthîbh ist Fem. des Adj. zu מלכו (nicht stat. emph. wie 25, wie K 54 3a α behauptet); das Qrê ist adverbial zu fassen; den Gegensatz dazu s. 6 3. Das zweite Qrê dieses V. fordert, wie so oft (K 11 1b) die Erweichung des י zu א; das Syr., auch das Mand., entspricht dem Kthîbh, das spätere Aram. dem Qrê; ebenso verhält es

macht, geringer als du, und eine andere dritte Königsmacht von Erz, welche herrschen wird auf der ganzen Erde. [40]Und eine vierte Königsmacht wird stark sein wie das Eisen, dieweil das Eisen Alles zermalmt und zerstört; und wie Eisen, welches zerschmettert, wird es alle jene zermalmen und zerschmettern. [41]Und dass du die Füsse und Zehen theils als Töpferthon, theils als Eisen gesehen hast — eine getheilte Königsmacht wird es sein; etwas von der Festigkeit des Eisens wird in ihr sein, dieweil du das Eisen mit lehmigem Thon vermischt gesehen hast. [42]Und die Zehen der Füsse sind theils Eisen und theils Thon — zum Theil wird die Königsmacht gewaltig sein und zum andern wird sie zerbrechlich sein. [43]Und dass du das Eisen mit lehmigem Thon gemischt gesehen hast — sie werden sich vermischen durch Menschensamen, und werden doch nicht zu einander halten, wie das Eisen nicht sich vermischt mit dem Thon. [44]Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels eine Königsmacht aufrichten, welche in Ewigkeit nicht zerstört werden wird; und die Königs-

---

sich mit רביעיא im folgenden V. **40** חשל als Synonym des Haphel von דקק nur hier; im späteren Aram. u. Syr. nur = ersinnen, ein Bedeutungswechsel, welcher auch bei דקק und דקדוק subtilitas = sorgfältige Forschung (T Cnt 5 13; bes. grammatische Forschung) vorliegt. כלא Zurückweichung des Tons wegen Zaqêf katôn, wie bei demselben Worte in Pausa Esr 5 7. כל־אלין ist gegen die Accente mit dem Nachfolgenden zu verbinden. Ueber die Form חרע s. K 46 3 a. **41** Die Vierzahl geht hier (wie schon v. 33) scheinbar in die Fünfzahl über, aber doch nur scheinbar, wie die Gleichheit des Hauptstoffes beweist. Die Deutung muss von v. 43 ausgehen; von dort aus ist auch zu entscheiden, ob פליגה von »innerer Zertheilung« oder von Zerspaltung in verschiedene Reiche zu verstehen ist. ודי was das anbetrifft, dass (ebenso v. 43 nach dem Qrê). מן־נצבתא partitiv; zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. das stammverwandte יציב. V. 45 6 13, und das Pa. von יצב 7 19; dem entsprechend Aben Ezra: כח, Gr. Ven. *κραταιότης*; dagegen Th *ῥίζα*, P ʿĕqârâ, (arab. niçâb), H plantarium (vgl. targ. נצבא z. B. T Jes 5 7, syr. nezbthâ). Der Schluss des V. besagt zur Begründung des Vorhergehenden, dass das Eisen die Hauptsubstanz der untersten Partieen des Bildes gewesen ist, dem der Thon nur beigemischt war. **42** Das Suffix in מנה weist auf מקצת zurück. תבירה gerundivisch frangendus = fragilis. **43** מתערבין masc., die Reiche werden in den Personen der Könige angeschaut, vgl. v. 37. בזרע אנשא nicht blosse Umschreibung = אנשא (wie Jes 1 4. 57 3), sondern die Verbindung wird als in den Nachkommen vollzogen vorgestellt. Es ist hier also an Heirathsbündnisse gedacht, wie diese 11 6. 17. erwähnt werden (s. Stade Gesch. 2 324). Dann bezeichnen Eisen und Thon je zwei Reiche, und zwar der Thon das Reich des Ptolemäer, dessen Macht seit Philopator dem Schlemmer (221—204) gesunken war, das Eisen die seit jener Zeit viel bedeutendere Macht der Seleukiden. In ihrer Herrschaft lag etwas von der »Standfestigkeit« (נצבתא) des makedonischen Eisens; »alle Seleukiden haben gekämpft und gerungen, um sich aufrecht zu erhalten, so lange das Kämpfen und Ringen noch irgend eine Möglichkeit war; keiner von ihnen hat unter den härtesten Widerwärtigkeiten das mit grösserer Kraft und Thätigkeit gethan als Antiochos (III) d. Gr.« (Flathe, Gesch. Mac. 2 309). Das vierte Reich ist also das Reich Alexanders; dasselbe wird getheilt d. h. es geht auseinander in das seleukidische und das ptolemäische; die übrigen Diadochenreiche kommen hier nicht in Betracht, denn keineswegs sind hier die zehn Fusszehen auszudeuten, die übrigens v. 33 noch gar nicht erwähnt sind. הא כדי = dem einfachen כדי auch im Palmyr. ZDMG 24 102. 37 567. **44** מלכיא wieder treten die Könige für die Reiche ein. אנון Personalpron. (7 17) für das Demonstrativum אלך. יקים wie 4 14 6 9; aber יהקים 5 21. 6 16 (2 21). לעם אחרן einem andern Volke als welchem dies Reich zuerst gegegeben worden ist. Aus תדק herauszulesen, dass Israel die Heidenwelt mit Waffen-

macht wird einem andern Volke nicht überlassen werden; es wird alle jene Reiche zermalmen und vernichten, aber selbst wird es bestehen bis in Ewigkeit, [45]dieweil du gesehen hast, dass von dem Berge ein Stein sich losriss, nicht durch Hände, und zermalmte das Eisen, das Erz, den Thon, das Silber und das Gold. Ein grosser Gott hat kundgethan dem Könige, was nach diesem geschehen wird; und sicher ist der Traum und glaubwürdig seine Deutung.

[46]Da fiel der König Nebukadnezar auf sein Angesicht und huldigte Daniel und gebot ihm Geschenk und Weihrauch zu spenden. [47]Es antwortete der König Daniel und sprach: Wahr ist es, dass euer Gott der Gott der Götter ist und der Herr der Könige und der Offenbarer der Geheimnisse, weil du dies Geheimniss hast offenbaren können. [48]Da machte der König Daniel gross und viele grosse Geschenke gab er ihm und machte ihn zum Befehlshaber über den ganzen Bezirk von Babel und zum Obervorsteher über alle Weisen von Babel. [49]Und auf Daniels Bitte bestellte er über die Verwaltung des Bezirks von Babel Sadrach, Mesach und Abednego; und Daniel blieb am Hof des Königs.

---

gewalt überwinden werde (Schürer II, 426), widerspricht der Haltung unseres ganzen Buches; der Ausdruck ist nahe gelegt durch das Bild des Steines, bei welchem wiederholt bemerkt ist, dass er »nicht durch Hände« sich losgelöst habe. חסף Ha. von סוף vgl. Jer 8 13 אסיפם (Baer XXXVI zieht die Form zu den VV. פ׳א, aber den Stamm אסף kennt das Aram. nicht). **45** Die Versabtheilung ist mangelhaft. מטורא ist nicht auszudeuten (auf den Berg Zion), sondern nur Ausmalung des לא בידין. Die Allgemeinheit des Ausdrucks אלה רב ist auffällig; aber Dan redet zu dem heidnischen Herrscher in dessen Sprache. Das Part. pass. von הימן steht gerundivisch. Die Bekräftigung der Wahrheit gehört zum apokalyptischen Styl, s. 8 26. 11 2. Apk 19 9. 21 5. 22 6.

46 סגד bezeichnet wie השתחוה nicht nothwendig abgöttische Verehrung 2 Sam 9 8. Jes 49 23. 60 14. Diese ist auch nicht durch das Folgende ausser Zweifel gesetzt, denn die Ausdrücke מנחה ניחחין und נסך (im Arab. opfern) können anders verstanden werden. Wie später dem Porphyr., würde es schon dem Vf. und den ersten Lesern unseres Buches anstössig gewesen sein, wenn Dan sich wie einen Gott hätte verehren lassen. Dagegen schon H unter Berufung auf das Folgende: Non tam Danielem quam in Daniele adorat Deum, qui mysteria revelavit. Was ein jüdischer Schriftsteller und sein Leserkreis in dieser Hinsicht ertrug, erhellt aus der Erzählung Jos. Arch. 11, 8 5, nach welcher Alexander d. Gr. dem jüdischen Hohenpriester (oder eigentlich nicht ihm, sondern dem Gottesnamen, welchen der Hohepriester nach Ex 28 36 auf dem ציץ trug) die Proskynese geleistet und dies gegen den Vorwurf des Parmenion gerechtfertigt habe: *οὐ τοῦτον προςεκύνησα, τὸν δὲ Θεὸν οὗ τῇ ἀρχιερωσύνῃ τετίμηται.* **47** מן־קשט s. zu v. 8. Die Lesart מרה ahmt das Part. גלה nach. **48** Zu רב־סגנין ist aus השלטה etwa מַנִּי יְהַב zu entnehmen. סגן ist ein assyr. Ausdruck (shaknu, zum Wandel von sh in ס und k in ג vgl. סרגון Sharrukîn), im Aram. gebräuchlich geworden (T für פקיד, נגיד; R. Ḥanîna heisst regelmässig סגן הכהנים). **49** Dan lehnt die ihm angebotene Ehrenstellung nicht ab (dies folgt auch nicht aus Kap. 3), sondern lässt sich seine Freunde als nächste Unterbeamte beigeben. עבידא im Sinne von עבדת המלך 1 Chr 26 30 und המלאכה Neh 2 16 vgl. Dan 8 27. תרע wie שער Est 2 19 u. a., morgenländischer Sprachgebrauch, auch im Altpers. (Spiegel altpers. Keilinschr. 20 bis) und im Griech. bei Xen. (*αἱ ἐπὶ τὰς θύρας φοιτήσεις* u. Aehnl.). Der ganze Vers leitet zu Kap. 3 über; er erklärt einerseits, warum eine so grosse Gefahr, wie sie dort geschildert wird, über Daniels Freunde hereinbrach, andererseits, weshalb Dan von derselben nicht betroffen wurde — in Folge der hohen Stellung jener, und der intimen Stellung Daniels.

3 [1]Nebukadnezar der König machte ein Bild von Gold, dessen Höhe sechszig Ellen, dessen Breite sechs Ellen war; er liess es aufrichten im Thale Dura im Bezirk von Babel. [2]Und Nebukadnezar der König liess versammeln

---

Kap. 3, 1—30. Nekukadnezar befiehlt, ein von ihm aufgerichtetes Götzenbild anzubeten (v. 1—7). Daniels drei Genossen weigern sich standhaft, diesem Befehl zu folgen (v. 8—18); dem Feuertod preisgegeben, doch vor demselben wunderbar bewahrt, finden sie Gunst bei Nebukadnezar, der ihren Gott als numen inviolabile anerkennt (v. 19—30). Also wie im vorigen Kapitel zur ausdrücklichen und thatsächlichen Anerkennung der Weisheit, welche Gott Daniel verleiht, wird der babylonische König hier zu gleicher Anerkennung der Allmacht veranlasst, kraft welcher Gott den Genossen Daniels beisteht. Auch in diesem Kapitel darf man nicht eine Dichtung finden wollen, welche der Bekämpfung des durch Antiochus Epiphanes gebotenen Götzendienstes ihren Ursprung verdankt, da von Neb. eine Anerkennung des Gottes der Juden berichtet wird, welche von jenem Seleukiden nicht erwartet werden konnte.

1. »Die Aufrichtung einer Bildsäule zu einem politischen oder religiösen Zweck war in beiden Monarchien ein oft wiederkehrendes Mittel« (Kaulen Assyr. u. Bab. 198). Her. erzählt 1 183 von einem *ἄγαλμα τοῦ Διός* in Babylon, welches (zusammen mit dem Zubehör) aus 800 Talenten Goldes hergestellt worden sei, und von einem andern daselbst, welches 12 Ellen hoch und von massivem Gold (*χρύσεος στερεός*) gewesen sei. Hier fordert der Ausdruck די־דהב nicht, dass das Bild von massivem Gold gedacht werde, vgl. Ex 39 38 u. a. von dem mit Gold überzogenen Akazienholz-Altar. Nestle (Margin. 35) führt eine Stelle aus Amm. Marc. an, nach welcher Ant. Epiph. eine grosse Statue des Apollo in einem Tempel bei Antiochia aufgestellt habe; aber ein Hinweis unserer Erzählung auf Ant. Epiph. ist damit nicht erwiesen (die von Nestle citirte Stelle aus Justin bezieht sich auf eine andere Statue). Man beachte übrigens, dass das babyl. Sextalsystem den hier angegebenenZahlen zu Grunde legt. Die Behauptung, dass Sept nur die Höhe auf 6 Ellen angeben, ist hinfällig, wie sich aus der photolithographischen Wiedergabe des Chisianus und aus der Uebersetzung des Paul. v. Tella ergiebt. שִׁת wird als Pausalform zu שֵׁת Esr 6 15 aufgefasst; doch liegt es näher, שִׁת unmittelbar aus שִׁדְּתְּ zu erklären (wie arab. sitt aus sidth), da das Targ. überhaupt שִׁית hat. אקימה sonst Haphel, s. v. 2. דורא wird von Sept appellativisch gefasst: *περίβολος* vgl. Jes 29 3. Doch ist es ein Eigenname, den Friedr. Delitzsch in den Inschriften, Oppert in der heutigen Nomenklatur der betr. Gegend wiedergefunden hat, s. Del. bei Baer X. Die nach 1 1. 2 1 in etwas auffälliger Weise fehlende Zeitbestimmung ergänzen Sept Th P: im achtzehnten Jahr; das würde etwa das Jahr der Eroberung Jerusalems sein (doch s. 2 Reg 25 8). 2 Ueber die (in diesem Kapitel besonders oft wiederkehrende) Häufung sinnverwandter Ausdrücke s. zu 2 2; der letzte Ausdruck ist dann gewöhnlich ein zusammenfassender (s. v. 5. 21). אחשדרפניך (hbr auch in Esr u. Est) ist altpers. khsatrapâvan (Spiegel altpers. Keilinschr. 22 26) von khsatra, altbaktr. khshatra Herrschaft und pâ beschützen; die Silbe khsa ist in אֲחַשׁ verwandelt wie in אחשורוש, vgl. *ἐξατράπης* für *σατράπης*. L will אחשדרְפָנים schreiben, mit פ ohne Dag. l. weil nach einem Halbvokal (doch Ges. Abh. 68 schreibt er פּ) und mit unveränderlichem Kamez. Dem pers. Worte folgt das assyr. סגניך (s. 2 48); als assyrischen Ursprungs ist jetzt auch erwiesen פחה (paḥâtu oder piḥâtu für bêl paḥâti Herr des Bezirks). Unsicher ist die Herkunft des zufolge Volksetymologie (אדר Herrlichkeit und גזר entscheiden, übrigens das einzige Compositum im bibl. Aram.) umgemodelten אדרגזריך; nahe liegt es das pers. andarz, Rath, andarzgâr Rathgeber heranzuziehen. גדבריך entspricht dem גזבריך Esr 1 8 7 21 (über den Wechsel von ז und ד s. K 10, 1 a) das dort Schatzmeister bedeutet (vgl. גנזין Esr 5 17 7 20); vgl. גנזא CJS 2 149?) im Talmud wird es Amtsname für diejenigen, welche im Tempel die heiligen Geräthe, die Priestergewänder u. dgl. zu verwahren hatten (von Jos. *γαζοφύλακες* get); im Mand. ist גזיברא Amtsname des Oberpriesters. Die syr. Form gansvârâ neben

die Satrapen, die Vorsteher und die Bezirksherren, die Amtleute, die Schatzmeister, die Richter, die Statthalter und alle Befehlshaber der Bezirke, dass sie zur Einweihung des Bildes kommen sollten, welches Nebukadnezar der König errichtet hatte. [3]Da versammelten sich die Satrapen, die Vorsteher und die Bezirksherren, die Amtsleute, die Schatzmeister, die Richter, die Statthalter und alle Befehlshaber der Bezirke zur Einweihung des Bildes, welches Nebukadnezar der König errichtet hatte; und sie standen dem Bilde gegenüber, welches Nebukadnezar der König errichtet hatte. [4]Und der Herold rief mit Macht: Euch wird es gesagt, Völker, Stämme und Sprachen: [5]Sobald ihr hören werdet den Schall des Horns, der Flöte, der Zither, der Laute, der Harfe, der Sackpfeife und aller Arten des Tonspiels, werdet ihr niederfallen und anbeten das Goldbild, welches Nebukadnezar der König aufgerichtet hat. [6]Und wer nicht nieder-

---

gisbarâ und das neupers. gandschvar führen auf sanskr. gandscha (nach L Ges. Abh. 27 aus dem Altmedischen entlehnt) und die Wurzel bhar tragen zurück. Doch hat Graetz möglicher Weise Recht, wenn er dafür הדבריא schreiben will, s. zu v. 24; oder L wenn er גדברין als durch Dittographie aus דתברין entstanden ansieht (Sept u. Th haben hier nur 7 Beamtenklassen). Ganz ähnlicher Zusammensetzung ist דתברין aus דת Gesetz (s. zu 2 9; aber deshalb ist die Vokalisation verdächtig) und bhar, vgl. pehl. datubar, neupers. dâdvar und dâdâr. Ueber תפתיא s. Einl. 5. שלטון kommt auch im Babyl. vor in den Formen shalaṭ und shilṭannu. Es würde vergeblich sein, einen genauen Unterschied zwischen den hier aufgezählten Beamtenklassen machen und ihre Gruppirung erklären zu wollen. Die Ausdrücke sind zur Ausschmückung des Ganzen gehäuft; so stehen in einer Inschrift Asarhaddons neben einander sharri piḥâti shaknûti rabkarî kipaani shâpiri (Zindsch. 40); vgl. wie Aischylos in den Persern v. 11ff Eigennamen von Perserführern häuft, welche zum Theil von ihm selbst gebildet sind. Zu למתא vgl. לממר 2 9, למזיה v. 19. 3 לקבל lokal wie im palmyr. Zolltarif לקבל היכלא. 4 Zu כרוזא vgl. Einl. 5. קרא בחיל stehender Ausdruck 4 11 5 7. Apk 18 2 *ἔκραζεν ἐν ἰσχύϊ* (andere Lesart für *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ*). אמרין Umschreibung des Passivs K 76 2 e. Zu dem Plural עממיא vgl. N syr. Gr. 93. Wie לשן hier und sonst im Dan, ist לשון nur gebraucht Jes 66 18 (nicht Zch 8 23). H zu d. V.: Non quo omnes populi universarum gentium in campo Dura potuerint congregari, sed quo in principibus cunctarum gentium omnes gentes et populi adorasse credantur. 5 משרוקיתא (mit מְ instrumentale, wie מזון und מזוניא) von שרק (woher *σῦριγξ*); nach HbA 1038 ist hier zu denken an die Pansflöte »bestehend aus mehreren (gewöhnlich 7 oder 9) an einander gereihten Rohrpfeifen«. Für das Kthîbh קיתרס oder קַתְרֹס liest das Qrê קִתָרֹס, was die übliche Form in den Targg. ist; die Syrer haben qîthârâ entspr. der Form *κιθάρα* gegenüber *κίθαρις*; die Endung *ις* geht auch sonst über in וס z. B. *ἶρις* אירוס, *κάνναβις* קנבוס. *κιθάρα* ist in Sept die Uebersetzung des hebr. כנור. Eine Abbildung assyr. Musiker, welche Blas- und Seiteninstrumente spielen, s. HbA 1035. שבכא (so Baer für סבכא) vielleicht verwandt mit שבכה Flechtwerk; daher *σαμβύκη*, welche nach Athen. (GTh s. v.) *Σύρων εὕρημα*, nach eben demselben und den älteren Schriftstellern, auf welche er sich beruft, ein viersaitiges, scharfklingendes Instrument war. פסנתרין (s. zu v. 7) *ψαλτήριον* (wie קנקנתום *χάλκανθος*; die Endung *ιον* wird ין wie *συνέδριον* סנהדרין); so übersetzen Sept נבל, also ein zu feierlicher Musik gebrauchtes Saiteninstrument von höherer Tonlage. Ueber סומפניה, den aram. Ausdruck für das hebr. עוגב, s. Einl. 5. זן auch späthebr. für מין; nach N syr. Gr. 146 vom Pers. zan = *γένος*. זמרא wie זִמְרָה Am 5 23. 6 מַן nach genauem mas. Text, anstatt מַן in den meisten Ausgaben; doch haben die Targg. mit, babyl. Vokalisation măn (Merx Chr. targ. 71); das Syr. unterscheidet măn wer und mân was; s. K 22 1 a. Zu יִפֵּל vgl. hebr. יִתֵּן. Das V. סגד ist gleichsam ein Semideponens (intrans. Pers. סְגִד und trans. Imperf. יִסְגֻּד); diese Unregelmässigkeit liegt um so näher

fallen und anbeten wird, wird alsbald in einen Ofen voll brennenden Feuers geworfen werden. [7]Derohalben fielen zu derselben Zeit, da alle Völker hörten den Schall des Horns, der Flöte, der Zither, der Laute, der Harfe und aller Arten des Tonspiels, alle Völker, Stämme und Sprachen nieder und beteten das Goldbild an, welches der König Nebukadnezar hatte errichten lassen.

[8]Derohalben traten zu derselben Zeit chaldäische Männer herzu und verklagten die Juden; [9]sie sprachen zu Nebukadnezar dem König: O König, lebe ewiglich! [10]Du, o König, hast einen Befehl gegeben, dass jeder Mensch, welcher den Schall des Horns, der Flöte, der Zither, der Laute, der Harfe, der Sackpfeife und jeglicher Arten des Tonspiels hört, niederfallen und das Goldbild anbeten, [11]und wer nicht niederfällt und anbetet, in den Ofen voll brennenden Feuers geworfen werde. [12]Es sind jüdische Männer, welche du bestellt hast über die Verwaltung des Bezirks von Babel, Sadrach, Mesach und Abednego; diese Männer haben auf dich, o König, nicht Acht gegeben, deine Götter verehren sie nicht, und das Goldbild, welches du aufgerichtet hast, beten sie nicht

---

weil ל im Aram. auch nota Accus. ist. »In ihm, dem Augenblick«, das Suffix in בה ist nicht pleonastisch, sondern des Nachdrucks wegen gesetzt. שַׁעֲתָא setzt Baer für שַׁעֲתָא, doch ist wohl שָׁעֲתָא zu lesen, da der Vokal der ersten Silbe lang ist, wie die syr. und arab. Formen zeigen K 58 a β 2. Zur Bedeutung vgl. P Mt 8 3 bâh bĕshâ'thâ = εὐθέως; arab. fî tilka 's-sâat und as-sâat (aram. השתא); s. auch zu 4 16. יקידתא das Feuer ist bereits für etwaige Verächter des königlichen Befehls angezündet, vgl. v. 19. אתון nach der Etymologie Feuergrube; doch ist dieselbe nach v. 22 nicht etwa in einer Vertiefung des Bodens angebracht, und ist nach v. 26 mit einer Thür versehen und so angelegt, dass man hineinsehen kann. Feuertod wird als babylonische Hinrichtungsweise erwähnt Jer 29 22. Verbrennung in der Feuergrube kommt noch in neuerer Zeit im Morgenlande vor, vgl. Chardin voy. en Perse 6 302. 7 פסנטרין mit ט anstatt mit ת, wofür der Vergleich des arab. sanṭîr spricht; überhaupt geht τ gewöhnlich in ט über, während ת dem θ entspricht, vgl. טיטוס Titus, דייתיקי διαθήκη, aber תרגימא τράγημα.

8 Im Targ. kommen neben einander die Formen גֻּברא und גוברא vor; das Syr. kennt nur die hellere Aussprache, die dunklere ist die palaestinensische (aus der Labialis erklärt sie K 54 3 ε). כשדאין: hier und v. 12 findet sich im Kthîbh, was sonst durch das Qrê gefordert wird, z. B. 2 5. קַרְצֵיהוֹן dafür andere mit dunklerer (palaestinensischer, Baer 68) Aussprache קֻרְ״ oder קֻרֳ״. Dieselbe Redensart kommt im Babyl. (qarṣi akâlu), im Targ. (z. B. Ps 15 3) und Syr. (z. B. P Lk 16 1; der Teufel als διάβολος heisst syr. âkhelqarzâ) häufig vor und hat Analogieen im Arab. (akala laḥmahu Qor 49 12) vgl. auch arab. qaraça und qaraḍa] und das allerdings nicht sichere כרץ CJS 2, 145; lat. rodere Hor. Sat. 1 6 46. Uebrigens nicht Kalumnianten, sondern Denunzianten sind hier gemeint, oder vielmehr im Allgemeinen Sykophanten. Bei יהודיא verfährt die Mas. inkonsequent, vgl. 2 5. 10 טעם (mit Dag. f. conj. nach dem אתי מרחוק wie Ps 104 1 גדלת מאד) steht hier wie öfter im Esrabuch in der Bedeutung des assyr. ṭêmu, anders als im folg. v. 12 H: Quos praetulisti nobis et captivos ac servos principes esse fecisti, ii elati in superbiam tua praecepta contemnunt. Zu יהודָאיִן bemerkt die Mas. ausdrücklich, das א quiescire; s. dagegen כשדָאין v. 8. יתהון ist das einzige Beispiel vom Gebrauch der Nota acc. im bibl. Aram. אלך auch CJS 2, 153; im späteren Aram. tritt dafür אלין ein. Auch das Qrê לאלהך ist Plural, doch streicht die Mas. am Plural stets das י K 53 2 b. Dass פלח im Dan und פלח Esr 7 24 identisch sind (wie עבד u. coluit von Ackerbau und Gottesdienst) bestreitet Friedr. Delitzsch Proll. 176f. Die religiöse Angelegenheit wird auf das politische Gebiet hinübergespielt. wie Plin. glaubte die Christen, ganz abgesehen von ihrem religiösen Bekenntniss, wegen ihrer pertinacia und inflexibilis obstinatio be-

an. [13]Da befahl Nebukadnezar in Erregung und Grimm Sadrach, Mesach und Abednego herbeizubringen; da brachten sie diese Männer vor den König. [14]Nebukadnezar sprach zu ihnen: Ist es wahr, dass ihr, Sadrach, Mesach und Abednego, nicht meine Götter verehrt und das Goldbild, welches ich aufgerichtet habe, nicht anbetet? [15]Nun, wenn ihr bereit dazu seid, alsbald, wenn ihr den Schall des Horns, der Flöte, der Zither, der Laute, der Harfe und der Sackpfeife und aller Arten des Tonspiels hört, niederzufallen und das Bild, das ich gemacht habe, anzubeten — (so ists gut); aber wenn ihr nicht anbetet, so werdet ihr alsbald in den Ofen voll brennenden Feuers geworfen werden; und wo ist ein Gott, welcher euch von meiner Hand erretten wird? [16]Es antworteten Sadrach, Mesach und Abednego und sprachen zum Könige Nebukadnezar: Wir

---

strafen zu müssen (ep. 10 96). **13** Für חֲמָא steht v. 19 חֱמָא; T Mch 5 14 ברגז וּבְחֵמָא (so Buxt; aber s. Merx chrest. targ. 148). Die Zusammenstellung von חמא mit רגז ist im Aram. u. Syr. so häufig, wie im Hebr. die mit אַף z. B. P Ps 2 5 Röm 2 8). Für הֵיתָיִו ist allerdings am einfachsten הַיְתָיו (wie 5 3) zu lesen, aber siehe Einl. 5. **14** הַצְדָּא, wie Baer schreibt, wäre ein Nomen von צדי verspotten: »Zum Spott verehrt ihr meinen Gott nicht?« Doch wäre das blosse Nomen unbequem. Daher würde es sich mehr empfehlen הַצְדָא oder (K 67 2) הַצְּדָא zu lesen und das Praefix als ה interrog. zu fassen; צדא entspricht dem hebr. בצדיה Num 35 20: Ist es Absicht, dass ihr u. s. w. Aber das Aram. kennt ein solches צדא nicht, auch liegt es dem Herrscher nicht daran, sich zu erkundigen, ob sein Gebot absichtlich oder gar um ihn zu verhöhnen übertreten sei; daher ändert man am besten mit B nach Th (εἰ ἀληθῶς) und P (bĕqûshtâ) הַאֻזְּדָא. Aben Ezra übersetzt האמת. **15** עתידין Anbahnung der im nachbibl. Hbr, Targ. u. Syr. üblichen Umschreibung des Fut. z. B. דע לפני מי אתה עתיד לתן דין wisse, vor wem du Rechenschaft ablegen wirst Abboth 3 1; vgl. die Anbahnung der neusyr. Umschreibung des Fut. 2 13. Nach dem ersten Bedingungssatz fehlt der Nachsatz; eine ähnliche Auslassung s. Ex 32 32; derselbe Sprachgebrauch findet sich im Arab. (de Sacy Gramm. ar. 2 651) und im Griech. Ilias 1 136. Lk 13 9; Krüger 54 12 12). Ueber מַן s. zu v. 6; מן הוא wird später (targ. u. syr.) zusammengezogen in מַנוּ. ישיזבנכון Schaphil von einer im Arab. erhaltenen Wurzel wazaba fliessen (Bedeutungsübergang wie rinnen — entrinnen) vgl. syr. shauzeb; dagegen nach Friedr. Delitzsch Proll. 140 von עזב, unter Vgl. des assyr. ushezib. Für יְדַי wird auch יְדִי gelesen (so auch Sept Th), aber יְדִי (so auch H) stimmt besser zu ידך v. 17. Neb. redet hier Sanheribs Sprache Jes 37 10ff. Dagegen reden die Genossen Daniels **16** nicht die Sprache der sieben Brüder 2 Mak 7; denn v. 2, welcher daselbst einigermassen unserm v. entspricht, ist dort nur der Eingang zu den Schmähungen v. 9 u. 34f. In unserm Verse ist נבוכדנצר gegen die Accente zur ersten Vershälfte zu ziehen vgl. 6 7; Sept wiederholt in der Anrede βασιλεῦ. Die Rabbinen schwelgen freilich im Genuss der Unhöflichkeit, welche sie hier angedeutet finden; Raschi z. B.: שפל אנשים בעינינו ובזוי עם את וכלבא שוין. Aber die drei Gottesverehrer lehnen nur, nachdem Neb. durch seine letzten Worte die Majestät Gottes selbst angegriffen hat, mit einfacher Feierlichkeit ab, gegen den König einen Streit führen zu wollen, welcher jetzt Gott selber überlassen bleiben muss. Die gewöhnliche Lesart חשחין ist Adj. (vgl. die Fem. Form חַשְׁחָן Esr 6 9); Baers Lesart חָשְׁחִין Part. Der Ausdruck ist syr. (z. B. Röm 1 26), in den Targg. wird dafür צריך gebraucht z. B. T 2 Sam 21 4 (doch חשחות Bedarf, חשחתא Bedürfniss), so dass die Rabbinen falsch חשש heranziehen, vgl. vielmehr assyr. חשח u. חשחש. פתגם verhält sich zu neupers. paitâm und paighâm wie פתכר (T Jes 8 21) zu paiger; wie letzteres auf eine Form pratikara, geht ersteres zurück auf ein pratigâma, eig. Nachricht; das Raphe über ג ist bestätigt durch die entsprechende syr. Form; פ' ist nicht mit על־דנה zu verbinden, wiewohl דנה vorangestellt werden kann 4 15 Esr 5 4, sondern gehört zu לחתבותך

haben nicht nöthig, dir ein Wort hierauf zu erwidern. [17]Wenn unser Gott, welchen wir verehren, im Stande ist, uns zu erretten, so wird er uns von dem Ofen voll brennenden Feuers und von deiner Hand, o König, erretten. [18]Und wenn nicht, so sei es dir kund, o König, dass wir deinen Gott nicht verehren und das Goldbild, dass du aufgerichtet hast, nicht anbeten werden.

[19]Da wurde Nebukadnezar voll Grimmes und die Gestalt seines Angesichts wurde entstellt über Sadrach, Mesach und Abednego; er antwortete und befahl, den Ofen siebenmal so stark zu heizen als man ihn heizen gesehen hatte, [20]und Männern, kräftigen Männern in seinem Heere, befahl er Sadrach, Mesach und Abednego zu fesseln, um sie in den Ofen voll brennenden Feuers zu werfen. [21]Da wurden diese Männer gefesselt in ihren Unterkleidern, Röcken, Mänteln und Gewändern und wurden in den Ofen voll brennenden Feuers geworfen.

---

wie Esr 5 11 (vgl. השיב דבר), mit dem Akkus. der Person wie ענה. **17** Ob Gott es vermag, stellen die Juden nicht für sich selbst zweifelhaft dar, aber für den heidnischen Herrscher führen sie es nur als eine der beiden Möglichkeiten auf; die alten Uebersetzer können sich darin nicht finden und fassen הן = ecce, was im Aram. nicht möglich ist. **18** והן לא bezieht sich nur auf die letzten Worte des vorhergehenden Verses, daher H dem Sinne nach richtig: Quodsi noluerit; Theodoret: *εἴτε οὖν ῥύεται, εἴτε καὶ μὴ κτλ.*

19 צְלֵם heisst sonst im str. constr. צֶלֶם; so stehen טְעֵם und טַעַם als Verbindungsformen neben einander Esr 6 14; vgl. O Gen 1 27 צֶלֶם nach babyl. Vokalisation Merx chr. targ. 59. Die Mas. liest אשתַּנִי; zu dem Endvokal im Perf. Hithpaal vgl. התנבִּי Esr 5 1 sowie das Syr. (N syr. Gr. 176 B); das î ist in der Endsilbe des VV ל״ה so häufig, dass es auch da auftritt, wo vielmehr ê zu erwarten wäre. Das Kthîbh, welches nicht mit Baer (Pag. 96) ishtannû, sondern ishtanno oder ishtanniw (vgl. syr. eshtanniû) zu sprechen ist, bezieht sich auf den Plural des Hauptbegriffs אנפוהי; ähnliche Fälle im Hebr s. G-K 146 1. Zur »Veränderung« des Gesichts vgl. Sir 13 25 2 Mak 3 16. חד שבעה derselbe Multiplikationsausdruck findet sich im Targ. Jer 17 18, im Syr. z. B. P 11 8. 13. Mt 10 25 (N syr. Gr. 241); anders deutlichere Ausdrucksweisen s. Luzz. 117, N mand. Gr. 243; dazu vgl. noch על חד תרין O Ex 22 8 Dtn 32 41); die einfache Nebeneinanderstellung der Zahlen ist wohl zu erklären: eins zu sieben (so P: ḥadh bĕshabh'â). Die Siebenzahl ist v. 22 durch יתירא erklärt; sie steht ähnlich Lev 26 18ff. על די חזה als jemals gesehen war; darauf folgt der Infin. mit ל wie regelmässig; vgl. übrigens zu מזיה 4 32. Der Vergleich des targ. חזי Est 2 9 par. mit ראוי würdig, angemessen, passt nicht; eher vgl. O Lev 5 10, wo חזי für heb. כמשפט steht. Zum Sinn H: Vult eos multiplicis poenae comminatione terrere quos paratos videbat ad mortem. **20** חיל steht hier in den beiden Bedeutungen, welche es auch in dem hebr. Ausdruck אנשי־חיל hat, vgl. Gen 47 6 u. Dtn 3 18. **21** כפתו u. רמיו (zur Endung des letzteren vgl. hebr. אביו) über dies Pass. s. Einl. 5. Wie sie gehn und stehn, werden sie in den Ofen geworfen, *ὥστε μηδεμίαν γενέσθαι τῆς τιμωρίας ἀναβολήν* (Theodoret). סרבל nach L (Ges. Abh. 20 b) aus dem Griech. *σαράβαλλα* herübergenommen. Aber vorher käme dies? Es ist wahrscheinlicher, dass die Griechen die Namen für orientalische Kleider, wie Pluderhosen, aus dem Orient entlehnten, als umgekehrt. Daher ist eine Erweiterung des Stammes סבל tragen zu סרבל anzunehmen, wovon talm. מסרבל dick aufgetragen, wulstig; daher unser Nomen, welches also ganz ebenso entstanden ist wie כרבלא von כרבל gürten (מכרבל 1 Chr 15 27), einer Weiterbildung von כבל binden (K 62). Vgl. arab. sirvâl; das pers. shalvâr in derselben Bedeutung ist anderen Ursprungs (von shal Hüfte, wie das gleichbed. rânîn von rân Hüfte). Das folg. Wort ist im Kthîb פְּטִישִׁיהוֹן (Baer 96 פְּטִישֵׁיהִין) substantivirtes Peîl von פטש ausdehnen; im Qrê פַּטְּשֵׁיהוֹן (mit Dag. dir.) wie im Syr. Ueber die Tracht der Babylonier berichtet Her. 1 195; er unterscheidet den *κιθὼν ποδηνεκὴς λίνεος,* den darüber gezogenen *κιθὼν εἰρίνεος* und das

[22]Derohalben, weil das Wort des Königs scharf und der Ofen übermässig geheizt war, tödtete diese Männer, welche Sadrach, Mesach und Abednego hinaufgebracht hatten, die Flamme des Feuers; [23]und jene drei Männer, Sadrach, Mesach und Abednego, wurden in den Ofen voll brennenden Feuers gefesselt hineingeworfen. [24]Da entsetzte sich Nebukadnezar und stand auf in Eile; er sprach zu seinen Räthen: Haben wir nicht drei Männer gefesselt ins Feuer geworfen? Sie antworteten und sprachen zum König: Sicher, o König! [25]Er antwortete und sprach: Siehe, ich erblicke vier Männer, welche ungefesselt inmitten des Feuers einhergehen, und keine Verletzung ist an ihnen, und das Aussehen des vierten ist gleich dem eines Göttersohnes. [26]Da trat Nebukadnezar zur Thür des Ofens voll brennenden Feuers; er sprach: Sadrach, Mesach und Abednego, Knechte des höchsten Gottes, geht heraus und kommet her! Da

---

noch darüber gelegte *χλανίδιον λευκόν*. Man möchte diese drei Kleidungsstücke in dieser Reihenfolge an unserer Stelle erwähnt sehen. Oder פטיש könnte der medischen *καυνάκη* und כרבלא der medischen *κάνδυς* entsprechen; Her. 1 135 bezeugt ausdrücklich, dass die medische Hoftracht von den Persern herübergenommen war. Im Wesentlichen ist die Kleidung der Vorderasiaten von Neb. bis Ant. Epiph. wohl die gleiche geblieben; das Morgenland kennt nicht Moden sondern Trachten. Die Ueberlieferung fasst allerdings die drei Ausdrücke anders auf: *σαράβαρα ἐστι περσικῶν περιβολαίων εἴδη· τιάραι δὲ τῶν κεφαλῶν τὰ καλύμματα· περικνημῖδας δε τὰς καλουμένας ἀναξυρίδας λέγει ἢ τὰς σκυτίνας τάς ἔξωθεν ἢ τὰ σκύτινα ὑποδήματα* Theodoret; Aben Ezra erklärt 'ס durch שמלה העליונה, 'כ durch Verweis auf 1 Chr 15 27, "פ durch חלוקין (Hemde) oder מכנסים; Tanchum erklärt 'ס: אלו ברקים הנתונים על ירכותיהם (also braccae; so auch Barhebr.: rânât). **22** כל־קבל דנה מן־די starke Häufung von Partikeln, wie das Rabb. sie liebt. מחצפה s. zu. 2 15. אזה für אֵזֵה; den Versuch einer Erklärung s. K 15 e. יתירה das Femininum (oder der st. emph.) wie יציבא v. 24 als Adv.; auch 7 7. 19 vgl. 2 7 6 17. Zur Voranstellung des Objekts und Wiederaufnahme desselben durch das Pron. vgl. N syr. Gr. 317. שביב auch hebr. Job. 18 5 Streifen, vgl. שבבים Hos 8 6 Splitter, syr. shĕbîbâ, arab. sabîb ein Strang Haar; hinfällig ist die Zusammenstellung mit arab. shabba trennen (G. s. v., Barth Etym. Studien 50) weil sie gegen die Gesetze der Lautverschiebung verstösst. **23** תלָּתֵּהון (ganz wie das syr. tlâtaihôn mit Qûshshâjâ über dem 2. t. N syr. Gr. 149) aus תלָתְהון; s. überhaupt K 65 1. 1. נפלו in passiv. Bedeutung, wie syr. nĕfal im NT. häufiger für *βάλλεσθαι* z. B. Mt 3 10 und wie *πίπτω ὑπό τινος* Krüger 52 s. 1. Zwischen v. 23 u. 24 fügen die alten Uebersetzer 67 Verse ein, nämlich das Gebet der drei Genossen (v. 1—21), einen erzählenden Zwischensatz (v. 22—26) und den Lobgesang der wunderbar Bewahrten (v. 27—67). **24** תוה targ. für das hebr. חרד z. B. O Gen 27 33. הדברין pers. Ausdruck, neupers. hamdâvar (= dâdvar), also Genosse in der Gesetzeskunde (mit Unrecht behauptet B, hamdâvar würde heissen müssen one who has the same judge; vgl. dagegen hamḥidmetgâr Mt 18 28 Mitknecht und Aehnl.). Ueber die Milel-Betonung von ענין und aller ähnl. Formen s. K 47 g 1 e; aber vielleicht ist ענין hier ein alter Fehler für עֲנוֹ, das sonst in dieser Formel steht. יציבא nach K 59 g st. emph. im Ausruf; besser Fem. = Neutr. wie O Gen 50 20 T Ps 5 10, oder adverbiell wie יתירה v. 22. **25** H: Ardent vincula quibus ligati sunt et vinctorum corpore timens flamma non tangit. מְהַלְּכִין wie 4 34; das Haphel intrans. wie 6 7. 12. 16. K 33 1. Nach anderer Lesart מְהַלְּכִין wie 4 26. Im spät. Aram. kommt vom Aphel nur das Part. vor (wohl in Nachahmung dieser Stelle); das Pael ist das regelmässige (nachdem im Hebr. das Piel poetisch war). אלהין kommt zur Bezeichnung eines Gottes (so Sept Th, anders Sy) im Aram. nicht vor (s. zu 4 5); derselbe Ausdruck im heidn. Munde Hom. Il. 24 258; v. 28 erklärt durch מלאכה. **26** אלהא עליא *θεός ὕψιστος* heidnische Ausdrucksweise 2 Mak 3 31. Mk 5 7. Lk 8 28 in Anlehnung an heidnische

gingen Sadrach, Mesach und Abednego aus dem Feuerofen heraus. [27]Und es versammelten sich die Satrapen, die Vorsteher und die Bezirksherren und die Räthe des Königs, und erblickten diese Männer, über deren Leiber das Feuer keine Gewalt gehabt hatte und deren Haupthaar nicht versengt war und deren Unterkleider nicht beschädigt waren und an welche kein Brandgeruch gekommen war. [28]Da antwortete Nebukadnezar und sprach: Gepriesen sei der Gott Sadrachs, Mesachs und Abednegos, welcher seinen Engel gesandt und seine Knechte errettet hat, die auf ihn vertraut und das Wort des Königs übertreten und ihre Leiber dahingegeben haben, damit sie keinen Gott verehrten und anbeteten ausser ihrem Gott. [29]Und meinerseits ist ein Befehl erlassen, dass in jedem Volk, Stamm und Zunge, wer Unehrerbietiges gegen den Gott Sadrachs, Mesachs und Abednegos sagt, in Stücke zerhauen und sein Haus in einen Misthaufen verwandelt werden wird, dieweil kein anderer Gott ist, welcher zu erretten vermag wie dieser. [30]Dann liess der König es dem Sadrach, Mesach und Abednego wohl gehen in dem Bezirk von Babel.

[31]Nebukadnezar der König allen Völkern, Stämmen und Sprachen, welche

---

Ausdrucksweise Akt 16 17, bes. häufig im Henochbuch s. Dillmann 98. **27** נורא hier wie 7 9 masc., dagegen ריח ausnahmsweise fem., wie das arab. rîḥ. Das Qrê setzt den Sing. wegen ראשהון, unberechtigt wie auch im folg. V. Ueber Segol statt Chirek s. K 15a. Anm. שנא sehr häufig von der mutatio in peius, hier geradezu = verdorben werden; das Pail im nächsten V. wie das syr. shannî vom Uebertreten eines Gebots (so das Haphel Esr 6 11. 12, aber in anderer Bedeutung Dan 6 9 u. sonst); ein ähnlicher Bedeutungswechsel liegt vor bei חלף Jes 24 5. Die Häufung der Ausdrücke in unserm V. bildet eine regelrechte Klimax. **28** רחץ im Peal und Hithpe. häufig im Targ. für בטח und חסה, so dass sogar לבטח durch לרוחצן wiedergegeben wird, auch im Mand., sowie im Babyl., aber nicht im Syr.; vgl. arab. raḥaça gütig sein; es ist der eigentliche Ausdruck für das Gottvertrauen. די לא kann nicht kausal sein, weil dann das Perf. folgen müsste, sondern nur final; ebenso nicht selten אשר = למען אשר. Zu יהבו גשמיהון vgl. einen ähnl. Ausdruck Akt 15 26. **29** עם wie auch die beiden folgenden Synonyme erscheinen hier im Uebergang zu der singularischen Bedeutung, welche עם und גוי im nachbibl. Hebr. zuweilen haben (עם הארץ ein Laie). מני wie Esr 4 21 von Seiten; wie ἀπό beim Passiv Krüger 52 5. 1. 68 16. 7. vgl. zu 8 11. שלה eigentl. Nachlässigkeit; es soll nichts Respektloses gegen den höchsten Gott geredet werden, geschweige denn beabsichtigte Lästerung. Das Kthîbh bietet die Form שָׁלָה (vgl. שָׁעָה); das Qrê will die übliche Form שָׁלוּ (wie 6 5 Esr 4 22 6 9) = שלות herstellen. נגוא hat nur hier das graphische א, welches bei גוא von גו (in unserm Buch, doch nicht in den Targg.) immer steht, wo es freilich vielleicht stammhaft ist. Ueber die Ausdrücke für die angedrohten Strafen s. zu 2 5. כדנה kann auch übersetzt werden: auf solche Weise (2 10. Jer 10 11. Esr 9 7). הצלח hier nicht in hohe Ehrenämter einsetzen (wegen 2 49), sondern allgemeiner, ähnlich 6 29 (doch dort intrans. wegen 6 3).

Cap. 3 31 = 4. Ausschreiben Nebukadnezars an seine Unterthanen, welches nach vorausgeschickter Einleitung (v. 1—6) einen zweiten Traum des Königs berichtet (v. 7—15), dessen Deutung Daniel giebt (v. 16—24) und der in der gedeuteten Weise eintrifft (v. 25—33). Der Schlussvers 34 giebt den Zweck der Erzählung in erwünschter Deutlichkeit an; eine Tendenz auf zeitgeschichtliche Ereignisse ist nirgendwo wahrzunehmen; gegen eine Parallelisirung von Neb. und Ant. Epiph. spricht z. B. v. 23; das Vorhandensein ähnlicher Tradition (s. Einl. 8) beweist, dass die Erzählung sich nicht etwa an den Spottnamen ἐπιμανής (Pol. 26 1 für ἐπιφανής) des Antiochus angeschlossen hat. **31** Dieselbe

auf der ganzen Erde wohnen: euer Heil werde gross! [32]Die Zeichen und Wunder, welche der höchste Gott an mir gethan hat, gefällt es mir kundzuthun. [33]Seine Zeichen — wie gross sind sie! und seine Wunder — wie gewaltig sind sie! sein Königthum ist ein ewiges Königthum und seine Herrschaft (währt) von Geschlecht zu Geschlecht! Kap. 4, [1]Ich, Nebukadnezar, lebte ruhig in meinem Hause und glücklich in meinem Palast. [2]Einen Traum habe ich gesehen, der erschreckte mich, und Vorstellungen auf meinen Lager, und die Gesichte meines Hauptes ängstigten mich. [3]Und meinerseits wurde Befehl gegeben, vor mich zu führen alle Weisen Babels, dass sie die Deutung des Traumes mir anzeigten. [4]Da kamen herein die Zeichendeuter, die Beschwörer, die Chaldäer und Sternseher, und den Traum sagte ich vor ihnen, aber seine Deutung zeigten sie mir nicht an. [5]Und ausser anderen kam herein zu mir Daniel, dessen Name Beltsazar ist, nach dem Namen meines Gottes, (ein Mann) in welchem der Geist heiliger

---

Grussformel 6 26, vgl. P 1 Pt 1 2 u. a. shĕlâmâ nesge; eine andere Esr 5 7. **32** Auch 6 28 stehen אתין und תמהין neben einander, wie אותות und מופתים neben einander stehen Dt. 4 34 und sonst, und *σημεῖα* und *τέρατα* nicht nur im NT. sondern auch z. B. Pol. 3 10. Jos b. J. prooem. 11. **33** כמה wie P. Hbr 7 4: ḥĕzau dên kĕmâ rabh hânâ *θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος.* עם־דר ודר dieselbe Formel 4 31, erklärend ausgeführt 7 14; hebr. Ps 145 13; עם zeitlich auch 7 2; einen ähnlichen Gebrauch des hebr. עם findet man nur Ps 72 5. Ovid. Amor. 1 15 16: cum sole et luna semper Aratus erit. **4,1** שלה im bösen Sinn Ps 30 7, dagegen im guten Ps 122 7. רענן sonst nur im Hebr.; gleichfalls doppeldeutig: es bezeichnet das blühende Glück des Frevlers Ps 37 35 wie des Frommen Ps 52 10. Hier sind beide Ausdrücke gewählt, um das selbstherrliche, gottvergessene Wohlsein des heidnischen Königs zu bezeichnen. Alle Tage herrlich und in Freuden zu leben, bringt nicht nur nach bibl. Anschauung schwere Versuchung mit sich (Dt. 8 11ff.), sondern auch nach antiker Anschauung gehört sorgloses Wohlergehen bereits unter den Begriff der *ὕβρις.* Auch hier wie 3 1 haben Sept (nicht Th) den Zusatz: *ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου.* **2** Das Perf. wird durch zwei Imperff. fortgesetzt (wie v. 8 u. öfter); jedoch ist eine gewisse Abhängigkeit nicht zu verkennen (beinahe: einen Traum habe ich gesehen, so dass er mich erschreckte), wie sie im Syr. durch das ohne Copula auf das Perf. folgende Imperf. ausgedrückt wird. הרהרין (noch abhängig von חזית) im Talm. besonders von sündhaften Gedanken (Joma 29 a: הרהורי עבירה קשו מעבירה; davon abgeleitet und demgemäss gebraucht wird הִרְהֵר); auch הרה animo concepit steht im Hebr. gewöhnlich von bösen Gedanken (Jes 33 11. 59 4. 13. Job 15 35. Ps 7 15). Die Verdoppelungsbildung ist pl. tantum wie רברבין und ähnl. Doch giebt es im Syr. einen Sing. harhârâ, der von Phantasmagorieen im Allg. gebraucht wird, und allgemeiner ist auch hier die Bedeutung des Ausdrucks, welcher gleichsam umschrieben wird 2 29. **3** Zu הנעלה vgl. zu 2 25. **4** Das Kthîbh ist zu lesen עַלָּלִין; die nicht kontrahirten Formen kommen auch im Sam., Targ. (O Lev 25 22), Christl.-pal. (ZDMG 22 503), Palm. (ZDMG 37 566) gerade bei עלל häufig vor (ZDMG 42 414). **5** Am einfachsten ist es, beim Kthîbh zu bleiben ועד־אחרין: Und zu Andern (zur Form s. 2 39) hinzu. Auch wenn man אחרין spricht, hat man eine Pluralendung nach Analogie von אִלֵּין anzunehmen. Das Qrê nimmt die Form singularisch, und selbst אחרין könnte Singular sein, vgl. den Plur. אחרנן CJS 2, 151, Christl.-pal. חורין und syr. ăḥrînâ; dann würde es sich noch am meisten empfehlen zu übersetzen: »Und zwar bis dass (עד für עד די wie Esr 4 21. 5 5) ein Anderer eintrat«. Wie aber der hier gebrauchte Ausdruck zu der am meisten beliebten Bedeutung »zuletzt« kommen soll, kann ich nicht absehen. כשם אלהי nicht unrichtig, insofern doch balâṭsu-uṣur für bêl-balâṭsu uṣur steht (s. zu 1 7); biblische Personen und Schriftsteller verfahren am wenigsten bei Namenerklärungen mit philologischer Genauigkeit. אלהין קדישין pluralisch, wie P u. H richtig übersetzen (Th unrichtig);

Götter ist; und den Traum sagte ich vor ihm: [6]Beltsazar, Oberster der Zeichendeuter, von dem ich weiss, dass der Geist heiliger Götter in dir ist und dass kein Geheimniss dir verborgen ist, die Gesichte meines Traums, welchen ich gesehen habe, und seine Deutung sage an.

[7]Und die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager (sind folgende): Ich hatte ein Gesicht, und siehe, ein Baum stand inmitten der Erde und seine Höhe war bedeutend. [8]Gross war der Baum und gewaltig und seine Höhe reichte an den Himmel und sein Umkreis an das Ende der ganzen Erde. [9]Sein Laub war schön und seine Frucht reichlich und Nahrung für Alles an ihm; unter ihm suchte Schatten das Wild des Feldes und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels und von ihm nährte sich alles Fleisch. [10]Ich sah in den Gesichten meines Hauptes auf meinem Lager, und siehe, ein Bote, und zwar ein

---

also ähnlich wie Gen 41 38, anders als Jos 24 19. **6** ידעת wie novi mit Praesensbedeutung, so auch hebr. ידעתי z. B. Job 32 22; im Syr. gerade bei diesem Verbum selten. אנס eigtl. thut dir Gewalt an, d. h. fällt dir schwer. Die Worte כל־רז לא־אנס לך sehen beinahe aus wie eine Uebersetzung der Ez 28 3 gerade von Dan gebrauchten Worte כל־סתום לא עממוך, und es ist nicht unmöglich, dass der Ausdruck עמם (eigl. zusammendrücken) auf die Wahl des Ausdrucks אנס (auch vi compressit) Einfluss geübt hat. Die Gesichte meines Traums und seine Deutung hier = die Deutung meiner Traumgesichte, Hendiadyoin (ähnl. Beisp. Gesen. Lehrgeb. 234 2).

7 Nach dem objektlosen חזה הוית folgt ואלו wie v. 10 u. 2 31. **8** Her. 7 19 *τοὺς κλάδους γῆν πᾶσαν ἐπισχεῖν.* רבה grossgewachsen war (so v. 19) = gross war, wie O Gen 38 14. חזותה eine zweifelerregende Form (K 55 6 b 2. 61 4 b Anm.; doch vgl. צְלוֹתָא Gebet u. syr. mĕhôthâ Schlag); das Wort giebt hier neben רומה keinen passenden Sinn. Auf das Ursprüngliche führt Th mit seiner Uebersetzung *τὸ κύτος αὐτοῦ* (syr. fĕtâjê); darnach ist zu lesen חֲזוֹרֵהּ sein Umfang (in den Targg. gewöhnlich verdoppelt als Adv. = ringsherum, z. B. Ps 50 3). **9** In אנבה ersetzt entweder das Nûn die Verdoppelung, wie in חנדע 2 30, so dass der Stamm אבב ist, vgl. אביב Aehre, arab. abb Grünfutter; oder das Nûn gehört zum Stamm (wie חנטין Weizen von חנט), wie Friedr. Delitzsch (Prol. 114) behauptet unter Vergleich des assyr. inba Frucht, unnuba Frucht bringen. Zu מזון und יתזין vgl. Jer 5 8 מיזן wohlgenährt. Das Kamez in מזון erklärt sich nicht aus dem Vorton (so K 60 3 c), denn es findet sich auch im Syr. mâzônâ; N ist geneigt, in diesem mâ eine sehr alterthümliche Form des Praef. zu sehen mand. Gr. 110 3. Zur Form יתזין vgl. יתשמון 2 5; die Verschärfung soll eine Analogie mit den entsprechenden starken Bildungen herstellen. לכלא־בה das Maqqef hat nur orthotonische Bedeutung. טלל in Ha. sonst beschatten, hier »sich schatten« nach Art des Hi. bei Farbenbezeichnungen, vgl. auch חשך Hi. Ps 139 12. חטלל (die starke Bildung im Haphel nur bei diesem V., von welchem aber im Targ. auch אטיל gebildet wird, vgl. dagegen חדק 2 40) und ידרון beschreibende Imperff. Das Qrê des letztern richtet sich nach v. 18 und findet im Kthîbh nur einen Schreibfehler durch Umstellung zweier Konsonanten; nöthig ist die Veränderung nicht, weil das Verbum voransteht (übrigens ist צפור im Hebr. Gen. comm.). **10** עיר = hebr. ציר (K 10 2 a), also die eigentliche Uebersetzung des 3 28. 6 23 aus dem Hebr. herübergenommenen מלאך, demnach nicht Name einer Engelart, sondern der Engel überhaupt (so auch im Henochbuch), daher v. 14 parallel mit קדישין. Sept übersetzen *ἄγγελος*, Th behält den aram. Ausdruck bei, A und Sy übersetzen *ἐγρήγορος* (indem sie auf עור zurückgehen; vgl. ער Cnt 5 2. Mal 2 12? sicher in der Mischna = wachend). Von hier aus sind die Ausdrücke *ἐγρήγορος* und die entsprechenden syr. u. aethiop. zur Bezeichnung einer bestimmten Klasse der Engel in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen (dieser Uebergang findet sich gleichfalls im Henochbuch). Dass der Zusatz וקדיש nöthig war, bekräftigt, dass עיר an

heiliger, stieg vom Himmel hernieder. [11]Er rief mit Macht und so sprach er: Hauet ab den Baum und schneidet weg seine Zweige, reisst ab sein Laub und streut umher seine Frucht, es fliehe das Wild unter ihm weg und die Vögel von seinen Zweigen. [12]Aber seinen Wurzelstamm lasst in der Erde und zwar in einer Fessel von Eisen und Erz [im Grün des Feldes]; und mit Thau des Himmels soll er benetzt werden und sammt dem Wild soll er Theil haben am Gras der Erde. [13]Sein Herz soll ihm verwandelt werden, so dass es kein Menschenherz mehr ist, und das Herz eines Thieres soll ihm gegeben werden, und sieben Zeiten sollen über ihn dahingehen. [14]Auf Beschluss von Engeln beruht die Nachricht und ein Wort von Heiligen ist die Sache, also dass die Lebenden erkennen, dass der Höchste Gewalt hat über das Königthum der Menschen und es giebt, wem er will, und was niedrig ist unter den Menschen

---

sich nur im Allgemeinen einen Boten bezeichnet. Heilige heissen die Engel (Dtn 33 2. Zch 14 5. Ps 89 6 8. Job 5 1. 15 15) weil sie Gott dienstbare Geister sind. **11** נתר setzen die Targg. für נבל z. B. Ps 1 3; בַּדַּר (vgl. בזר 11 24. Ps 68 31) für פִּזַּר z. B. Ps 89 11. Das Pathach der 2. Silbe in beiden Formen erklärt sich aus dem Einfluss des ר. תְּחֹתוֹהִי Hebraismus für תְּחוֹתוֹהִי v. 9; doch giebt es auch im Syr. eine Form taḥtai, aber wohl nicht vor Suffixen. **12** עִקַּר (wofür K 59, c hier u. v. 20. 23. nach der Analogie des Syr. עֶקָּר lesen will) unterscheidet sich so von שרש, dass Ersteres den zurückhaltenden (arab. ʿaqara) Wurzelstock, letzteres die sich um ihn schlingenden (שרר) Verzweigungen der Wurzel bezeichnet. Bei ובאסור ist das Bild des Wurzelstockes geschwunden und die folgenden Ausdrücke haben Neb. direkt zum Substrat; aber um so weniger passen hierher die Worte בדתאא די ברא, welche auch den sehr regelmässigen Rhythmus des Engelrufes stören; dies legt den Verdacht nahe, dass sie eine in den Text gerathene Randglosse sind, welche den Ausdruck der nächsten Zeile בעשב ארעא aramäischer umschreiben sollte. Freilich ist dann auch v. 20 eine Korrektur vorzunehmen. **13** מן־אנושא (das Kthîbh, auch v. 14, ist Hebraismus; aber im Nabat. steht אנוש stets für אנש N in Euting, Nab. Inschr. 77; das Qrê stellt die Form von v. 22. 29 her) eine aus dem Hebr. bekannte Breviloquenz vgl. 1 Sam 15 23; anders v. 22. ישנון für das Passiv, s. zu 2 13; das wirkliche Passiv folgt sodann, ebenso 5 21. Der Wahnsinn wird als Wandlung des Herzens (s. zu 2 28) vorgestellt; vgl. die Redensart שנה את־טעמו 1 Sam 21 14. Ps 34 1 sich wahnsinnig stellen, u. syr. shânjâ der Verrückte, shânjâtâ für λῆρος P Lk 24 11; assyr. shanie ṭemi. עדן apokalyptische Ausdrucksweise für Jahr, insofern der Wechsel der Zeiten in einem Jahre abläuft, vgl. den Ausdruck כעת חיה Gen 18 10; vgl. 7 25 erklärt durch Jos B. J. 1 1. 1; so so auch מועד 12 7 u. καιρός Apk 12 14. Das Unbestimmte des Ausdrucks liegt nicht sowohl in dem Worte עדן, sondern in der Siebenzahl. Ganz willkürlich verstehen Afrem, Theodoret u. A. unter עדן ein Halbjahr, Andere einen Monat. חלף im Hebr. vom Dahinfahren des Sturmwindes (Hab 1 11), vom Vorüberrauschen eines Stromes (Jes 8 8), synonym mit עבר, mit dem es auch Cnt 2 11 parallel steht. **14** גזרא vom göttlichen Rathschluss wie PsJ Gen 50 3. T Job 14 5. גזרת עירין ist im Munde des Heiden s. v. a. גזרת עליא v. 21 im Munde Daniels; aber die Engel bilden die Rathsversammlung Gottes 1 Reg 22 19. Job 1 6. 2 1. Es ist unnöthig, eine solche Vorstellung vom Parsismus abzuleiten; sie ergiebt sich von selbst, sowie die Engellehre, welche in den verschiedensten Theilen des AT vorliegt, fortgebildet wird. Für וּמֵאמַר (eigtl. Inf. Qal. = מֵאמַר s. 2 9) haben einige Handschriften ובמאמר, so wird der Vers auch wiederholt im Talm. angeführt, s. Strack Prolegg. critica 106. שאלא sonst im Aram. nur Frage, hier ganz allgemein Sache; einen ähnlichen Bedeutungsübergang zeigt חפץ und arab. shajj von shâa voluit. עד־דברת weder Schreibfehler noch Assimilation eines ל an das folgende ד; der Ausdruck (vgl. das einfache עד v. 22. 29) ist nicht ganz identisch mit על־דברת (2 30); letzteres bezeichnet den Zweck, ersteres

darüber setzt. [15] Diesen Traum habe ich, der König Nebukadnezar, gesehen, und du, Beltsazar, sage seine Deutung, dieweil alle Weisen meines Königreichs nicht im Stande sind, die Deutung mir anzuzeigen; aber du bist fähig dazu, denn der Geist heiliger Götter ist in dir.

[16] Da entsetzte sich Daniel, dessen Name Beltsazar ist, einen Augenblick, indem seine Gedanken ihn ängstigten. Da antwortete der König und sprach: Beltsazar, mögen dich der Traum und seine Deutung nicht ängstigen! Da antwortete Beltsazar und sprach: Mein Herr, möchte der Traum deinen Widersachern und seine Deutung deinen Feinden gelten! [17] Der Baum, welchen du gesehen hast, welcher gross und mächtig war und dessen Höhe an den Himmel und dessen Umkreis über die ganze Erde reichte, [18] dessen Laub schön und dessen Frucht zahlreich war und an dem Nahrung für Alles war, unter dem das Wild des Waldes wohnte und in dessen Zweigen die Vögel des Himmels hausten, [19] bist du, o König, der du gross und mächtig bist, dessen Grösse gewachsen ist und bis an den Himmel reicht, wie deine Gewalt bis an das Ende der Erde. [20] Und dass der König einen Boten, und zwar einen heiligen, hat vom Himmel niedersteigen sehen, welcher gesprochen hat: Haut ab den Baum und verderbet ihn, aber seinen Wurzelstock lasst in der Erde, und zwar in einer Fessel von Eisen und Erz [im Grün des Feldes], und mit Thau des Himmels soll er benetzt werden, und sammt dem Wild des Feldes soll er sein Theil

---

den Erfolg (Sept ἕνεκεν und ἕως). אנשים »Gedankenlosigkeit eines Abschreibers« K 51 2; eine ähnliche 5 16. Sonst steht der Sing. אנשא in kollektivem Sinn. שפל אנשים »Intensivirung des Eigenschaftsbegriffs« K 85 4 durch Hinzufügung der Gattung, also = humillimus (ganz ebenso Jes 29 19; ähnlich Jdc 5 29. Jon 3 5). Bei עליה ist der Unterschied des Qrê und Kthîb derselbe wie 3 12; vgl. auch v. 22. 24. **15** Das adjektivisch gebrauchte Demonstrativpronomen kann vor dem Nomen stehen, s. Esr 5 4. לא יכלין וגו' im bibl. Aram. findet »bisweilen eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der im deutschen üblichen Wortstellung« statt K 84 1. Doch ist die Voranstellung des Objekts vor dem Inf. auch im Syr. nichts Ungewöhnliches, s. Beispiele aus Afrem bei N neusyr. Gramm. 327 Anm. 1.

16 Das Ethpoal, sonst dem Aram. fremd, ist wohl nur ein Hebraismus, vgl. 8 27. Im Targ. steht in demselben Sinn das Ithpe. z. B. 1 Sam 21 14. כשעה steht T Onq. Num 16 21 für כרגע. An dieser Auffassung kann der Zusatz חדה nicht irre machen, wenn man vergleicht Ex 33 5 רגע אחד, wofür T Onq. שעה חדא. Dass der König in seinem Schreiben sich selbst mit מלכא bezeichnet, findet zwar eine Parallele Esr 7 14. 15, doch einfacher gesteht man zu, dass unser Bericht hier aus dem Briefstyl herausfällt. יבהלך Mod. apocopatus (für das Westaram. erwiesen durch die Têma-Inschrift, s. Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. W. 1884, 817 (ינסחוהי sie mögen entfernen) desgl. in einer Inschr. von Elephantine CJS. 2 138) nach אל. Das Qrê hat die verkürzte Form מָרִי wie 2 Reg 5 13; die Form des Kthîb findet sich auch auf den aegyptischen, nabatäischen und Zindschirli-Inschriften (CJS 2, Pag. 149. 300. Mittheilungen XI, 1 75). Hostibus eveniat Ovid. Fasti 3 494 u. sonst. **17** Ueber חזותה s. zu v. 8. **19** Das Kthîbh רְבַיתָ ist falsch in das Qrê רְבַת verwandelt, denn dies wäre 3 sg. f. Offenbar wollte man die Form mit dem verkürzten Afformativ bilden (wie יְהַבְתְּ 2 23), welche aber von den VV ל"א nicht gebildet werden kann; Baer 72 hat dies ausser Acht gelassen. Uebrigens ist auch das רְבַת ein Irrthum der Masora, es muss רְבָת heissen (s. z. B. חזת in babyl. Vokalisation Merx Chr targ. 63) und es fällt also der hier beobachtete Unterschied von רבת und מְטָת (bei verbindendem und bei trennendem Accent) fort. Sept haben am Schluss dieses v. einen Zusatz, der offensichtlich auf die makkab. Zeit Bezug nimmt. **20** Ueber das aus v. 12 auch hierher gerathene Einschiebsel

haben, bis sieben Zeiten über ihn dahingehen — [21] dies ist die Deutung, o König, und der Beschluss des Höchsten ist es, welcher ergangen ist über meinen Herrn, den König: [22] Dich stösst man aus von den Menschen und bei dem Wild des Feldes wird dein Aufenthalt sein; Gras wie Stieren wird man dir zu essen geben und vom Thau des Himmels wirst du benetzt werden, und sieben Zeiten werden über dich dahingehen, bis du erkennen wirst, dass Gewalt hat der Höchste über das Königthum der Menschen, und es giebt wenn er will. [23] Und dass gesagt worden ist, dass man den Wurzelstock des Baumes lassen solle — dein Königthum soll dir dauernd bleiben, weil du erkennen wirst, dass die Herrschaft führt der Himmel. [24] Daher, o König, möge mein Rath dir wohlgefallen: deine Sünde

---

בדתאא די ברא s. z. d. v. **21** Das Kthîbh מטית kann nur ein Schreibfehler sein. מטא wird gewöhnlich mit ל konstruirt; mit על bezeichnet es das feindliche Hereinbrechen, wie T Koh 12 1; ähnlich סק על v. 30. **22** Das erste ו ist wieder erklärend: und zwar; so auch v. 24. טרדין und מצבעין (wofür v. 30 יצטבע) zur Umschreibung des Passivs, »letzteres besonders instruktiv, da bei dem Benetzen mit Thau gar nicht an menschliche Urheber gedacht werden kann« K 76 2e. אנשא kollektivisch wie hebr. אנוש gewöhnlich, z. B. Job 15 14. Für מטל stand v. 12 bei dem offenbaren Passiv בטל (s. dagegen v. 30 und 5 21); das מן steht hier wie mehrfach nach אכל (Lev 7 21, anders Job 31 27), vgl. *πάσασθαί τινος* bei Hom. u. Her. **23** אמרו gleichfalls »instruktive« Umschreibung des Passivs, weil v. 10 nur Einer geredet hat. קימה nicht erstehend, welche Bedeutung קים nie hat; auch ist nicht vom Wiederaufsprossen, sondern nur von der Zurücklassung (למשבק) des Wurzelstockes die Rede gewesen; vielmehr dauernd, nach der eben geschilderten Unterbrechung; vgl. T 1 Sam 2 35 מלכו קימא Abhoth 1 18; auch CJS 2 197) מן־די wie מאשר Jes 43 4 kausal (oder temporal im Gegensatz zu עד־די v. 22). שמיא (hier ist offenbar, dass "ש Plur. ist, K 56 α β 1) für Himmelsbewohner, da die Engel an der גזרה mitbetheiligt sind v. 14; als Ersatz des Gottesnamens kommt שמיא im AT noch nicht vor; im NT wird *οὐρανός* lange nicht so unzweifelhaft (auch nicht Lk 15 18) dafür gebraucht wie in den ATlichen Apokryphen z. B. 1 Mak 4 10. 24. 55. **24** מלך in der Bedeutung berathen hat das Aram. mit dem Assyr. gemeinsam (Friedr. Delitzsch Proll. 45); auch in das Späthebr. ist es eingedrungen (Neh 5 7 und Mischna). שפר mit על wie Ps 16 6, sonst mit קדם, wie hier 6 15. 24. Koh 2 17). Das Kthîb חֲטָיָךְ geht zurück auf חֲטָי, ist also Sing.; doch verlangt der Parallelismus den Plural, welchen das Qrê darstellt von חֲטָאָה, vgl. T Mch 7 19 חֲטָאֵי ישראל; so auch P ḥâtâhaikh (anders wird das Qrê erklärt K 57 α β). צדקה (so anstatt ז auch in d. Inschr. v. Têma CJS 2, 112) wird von Sept Th P Vulg. *ἐλεημοσύνη(-αι)* übersetzt, hat aber in der Bibel diese Bedeutung noch nicht, wiewohl der Parallelismus sie hier nahelegt; aber Prv 16 6 führt auf die richtige Auffassung. Die Moral des späteren Judenthums (zu welcher Ps 112 9 als Brücke hinüberführt) s. Sir. 3 33. Tob. 4 11 (wo Prv 10 2 in ihrem Sinn übersetzt wird; so wird im Talmud (Sukka 49 b) auch Prv 21 3 verstanden). Das Wort צדקה erleidet dabei denselben Bedeutungswechsel wie unser Ausdruck Gute Werke = Liebeswerke (ebenso im nachbibl. Hebr. מעשים טובים; auch in der Inschrift von Têma steht צדקה = Geschenk). Die Auslegung unserer Stelle ist übrigens Gegenstand konfessionellen Streites geworden; s. Mel. u. Calv. zu d. St.; ausserdem Mel. in der Apologie 112. Calv. Institt. 3 4. 31. 36. Dagegen Bellarm. de poenit. 2 6. 4 6. Für diesen konfessionellen Streit ist noch wichtiger als die Bed. von צדקה die Bed. von פרק; dasselbe steht in den Targg. für hebr. גאל (T Jdc 11 39), daher פריקא = הגואל, פרקן = תשועה Jes 45 17 (daher furqân aus Missverständniss als Titel des Qorân gebraucht N orient. Skizzen 40; fûrqânâ syr. für die Erlösung durch Christum, fârôqâ Erlöser; selbst in das Armen. ist prkan übergegangen); hier aber steht es der Grundbedeutung brechen (Gen 27 40. Abhoth 3 5. 4 7.) noch viel näher, also abthun (lass an die Stelle der

thue ab durch gute Werke, und deine Verkehrtheiten durch Barmherzigkeit gegen die Elenden, ob in die Länge währen möge dein Wohlergehen.

[25] Das Alles ergieng über Nebukadnezar den König. [26] Nach zwölf Monaten lustwandelte er auf dem königlichen Palast zu Babel; [27] da sprach der König: Ist das nicht die grosse Babel, welche ich zum Sitz des Königreichs erbaut habe durch die Gewalt meines Reichthums und zur Zierde meiner Herrlichkeit? [28] Während noch das Wort im Munde des Königs war, wurde eine Stimme vom Himmel heruntergesandt: Dir wird gesagt, Nebukadnezar, du König: die Königswürde wird von dir weichen; [29] und von den Menschen stösst man dich aus, und bei dem Wild des Feldes wird dein Aufenthalt sein; Gras, wie Stieren, wird man dir zu essen geben, und sieben Zeiten werden über dir dahingehen, bis dass du erkennst, dass Gewalt hat der Höchste über das Königthum der Menschen und es giebt, wem er will. [30] Alsbald erfüllte sich das Wort an Nebukadnezar, und von den Menschen wurde er ausgestossen, und Gras ass er wie Stiere, und vom Thau des Himmels wurde sein Leib benetzt, bis dass sein Haar gewachsen war wie Adlergefieder und seine Nägel wie Vögel-

---

Sünde Gutthaten treten). עֲנָיִךְ liest Baer für עֲנָיִךְ, so auch T Jes 53 4 vgl. K 56 a β 2, wo aber die Form irrthümlich als Sing. aufgefasst wird. ענין als Milra geht zurück auf עֲנֵי, während die gewöhnliche Lesart als Milel ein passiv. Part. von ענה respondit wäre und also keinen Sinn gäbe (in der Bedeutung passus est kommt nur Pa und Ithpa (im nachbibl. Aram.) vor. הֵן Th ἴσως, H forsitan; so auch Esr 5 17. אַרְכָה liest Baer hier und 7 12 für אַרְכָּה, das Fehlen des Dag. l. erklärt sich wie in ירכתה 2 32 aus der Natur des ר (ähnl. im Hebr. Est 4 11. Esr 8 27 u. sonst); man braucht also nicht mit K 54 3 a 2 anzunehmen, dass die Masora durch Nichtdagessirung des כ auf eine andere Ableitung als von ארך hätte hindeuten wollen. Gr. Ven. hat gelesen אֲרֻכָה לִשְׁלֵוְתָךְ (ἠνὶ τελέσει ἰατρεία τᾷ τεᾷ λάθᾳ), theilweise so auch Th u. P; aber die übliche Auffassung ist geschützt durch 7 12, wo auch Gr. Ven. übersetzt μᾶκος (Unmögliches schlägt Meinh vor: שָׁלוּתָא = Herrschaft zu fassen, entspr. dem assyr. shalûṭu; aber dem entspräche שלוטא).

25 כלא wie τὸ πᾶν mehrfach bei Plato für: all dies Unglück. **26** Vgl. 2 Sam 11 2 ויתהלך על-גג בית-המלך. **27** In den Inschriften ist bezeugt, dass Neb. ein Baugeist war, und andererseits, dass er eine grosse Vorliebe für Babylon hatte. Hommel Gesch. B. u. A. 765ff. theilt aus einer seiner Inschriften die Worte mit: »Babel, die Landeshauptstadt, befestigte ich Waldgebirgen gleich . . . Neben der Stadt Babel schuf ich mir unter allen Wohnstätten sonst keine Landeshauptstadt“. בבל רבתא Apk 16 19; s. über »das grosse Babel Nebukadnezars« Tiele, Geschichte Babyloniens 441—454. בְּנַיְתַהּ (andere Handschr. בֵּ״) ist »ganz unerhört trotz der guten Bezeugung« K 15 e, so dass man der Lesart Ben-Naphtalis (Baer 92) folgen muss (בְּ״). Der ursprüngliche, aber in den Formen ohne Suff. in ê oder î (7 19) übergegangene Diphthong ai tritt vor dem Suffix wieder hervor. לבית מלכו zu »seinem Versailles, seinem Potsdam« Hommel a. a. O. Für תְקָף, welches vielleicht nach dem folgenden יְקָר gebildet ist, haben einige Handschriften תְּקֹף, welches mit 2 37 besser stimmt. הסני s. z. d. St. **28** Hier ist nicht die rabb. Lehre von der בת-קול heranzuziehen (Weber S. d. alts. Th. 187ff.), denn diese ist eine Offenbarungsweise, welche sich an die Frommen (zur Zeit des 2. Tempels) richtete (Jehuda hal-Levi Kus. 3 11); es handelt sich hier um eine Gerichtsrede, welche hörbar, wie im nächsten Kapitel um eine solche, welche sichtbar wird. עוד wie Jes 65 24. Ps 78 30, sonst nur noch bei Onq. נפל Passiv zu שלח Jes 9 7; s. zu 3 23. עדת Perf. der prophetischen Rede hier wie oft im Hebr. fortgesetzt durch (Part. und) Imperf. **30** שער bez. überhaupt das Struppige (vgl. שערה Gerste, von den Grannen genannt), kann daher um so mehr mit den Federn des Adlers

krallen. [31] Und nach Verlauf der Zeit erhob ich, Nebukadnezar, meine Augen gen Himmel, und mein Verstand kam mir wieder, und den Höchsten pries ich und den Ewiglebendigen lobte und verherrlichte ich, dessen Gewalt ewige Gewalt ist und dessen Königthum besteht von Geschlecht zu Geschlecht; [32] und alle Bewohner der Erde sind wie solche, auf welche nicht Rücksicht zu nehmen ist, und nach seinen Willen handelt er an dem Heer des Himmels und an den Bewohnern der Erde, und es giebt Niemanden, welcher seine Hand hindern und zu ihm sprechen könnte: Was thust du? [33] Zu derselben Zeit kam mein Verstand mir wieder, und zur Zierde meines Königthrons kehrte ich zurück, und mein gesundes Aussehen kam mir wieder; und mich suchten meine Räthe und meine Gewaltigen auf, und über mein Königthum wurde ich wieder gesetzt und noch grössere Gewalt wurde mir hinzugefügt. [34] Nun lobe ich, Nebukadnezar, und erhebe und verherrliche den König des Himmels, denn alle seine Handlungen sind Wahrheit und sein Weg ist Recht, und die in Hochmuth wandeln, vermag er zu erniedrigen.

---

verglichen werden. Doch hat Th für נשרין *λεόντων*. **31** יומיא sind die mehrerwähnten sieben Zeiten. Auch im späteren Hebr. steht שוב mit על Jer 11 10. 2 Chr 30 9; dies ist dasjenige על, welches das dem Aram. verlorengegangene אל ersetzt. בָּרְכַת anomal für בָּרְכֵת K 94 c. **32** Die jüd. Exegese fast hier לה als Subst., = Nichts, oder = Sonnenstäubchen חרגא דיומא (Baer 73; Pseudosaadia zu u. St.: das Stäubchen, welches beim Schein des Sonnenaufganges sichtbar wird, als flögen in der Luft Atome fein wie Staub (כלה הוא הפרפור הנראה בעין זריחת השמש כאלו פורחין בו באויר פרורין דקין כעפר). Aber einfacher nimmt man לה = לא, wie hebr. Dt. 3 11; B vergleicht Jes 55 2; derselbe Gedanke Jes 40 17. Für מִצְבְּא tritt vor dem Suffix die ursprüngliche Form mizbaj ein, vgl. 3 19. עבד ב׳ wie im Hebr. (z. B. Jer 22 13) eig. arbeiten vermittelst Jemandes, dann Jemanden als Knecht gebrauchen, sich seiner bedienen. חיל שמיא hebr. צבא השמים z. B. 1 Reg 22 19, צבא המרום Jes 24 21 (welche Stelle auch des Sinnes halber zu vergleichen ist), P ḥailavâtâ dashĕmajâ *στρατία οὐράνιος* Luk 2 13, rabb. כחות של מעלה. מחא ביד auf die Hand schlagen d. h. hindern, arab. ḍaraba ʿalą jadihi GTh 782 a; unserer Stelle nachgebildet ist T Koh 8 4. מה עבדת vgl. Jes 45 9. Job 9 12. In unserm Verse kommt die Gottesvorstellung der Apokalyptik zu charakteristischem Ausdruck. Bei den Propheten ist יהוה der Freund der Patriarchen, der diese Freundschaft nach seiner Treue auch deren Nachkommen bewahrt; für die Apokalyptik ist er der Weltherrscher. Für Christus ist er zugleich Vater u. Herr Himmels und der Erden Mt 11 25. **33** Die aus v. 31 wiederholten Worte nehmen nach der Unterbrechung, welche Nebukadnezars Dank geschildert hat, die Beschreibung seiner Umwandlung wieder auf. Der überlieferte Text ist überladen; Sept, obwohl in dieser Erzählung sonst weitschweifiger, übersetzen hier einfacher; Th führt auf eine zweckmässige Aenderung: *εἰς τὴν τιμὴν τῆς βασιλείας μου ἦλθον*, d. i. הַדְרֵת; חדר kommt in den jerus. Targg. öfter für חָזַר vor. Auch ist nach v. 27 zu lesen וּלִיקָר. Das Pa. von בעא ist auffällig, weil das Aram. nur Qal u. Ithpe. dieses v. kennt. התקְנַת richtig für das gewöhnliche התקְנַת (3 sq. f.); das zweite Hophal הוספת ist Milel durch Nasog aḥor. Das Chateph-Patach steht nach der Silbe הו wie im Hebr. (G 10 2 Anm. a) unter dem Zischlaut nach ו copulativum; s. auch 6 23 וּסְגִר. **34** מרומם Hebraismus (doch kommen im Aram. ähnliche Formen von דוש u. a. V. vor), wie auch das Hithpolel 5 23, durch die Gebetssprache sind diese Formen von רום überhaupt in das Westaram. eingedrungen. Häufung von Synonymen gehört zum Charakter der liturgischen Redeweise; vgl. in dem Qaddîsh genannten Synagogalgebete: יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל שמה. קשט ist das eigentl. aram. Wort für das hebr. אמת; der Stamm kommt im Hebr. nur

5 [1]Belsazar der König bereitete ein grosses Mahl für seine Gewaltigen, tausend an Zahl, und angesichts der Tausend trank er Wein. [2]Belsazar befahl, als der Wein schmeckte, die Gefässe von Gold und Silber zu bringen, welche Nebukadnezar sein Vater aus dem Tempel zu Jerusalem weggeholt hatte, damit aus ihnen tränken der König und seine Gewaltigen, seine Frauen und Kebsweiber. [3]Da brachten sie die goldenen Gefässe, welche man weggeholt hatte aus der Halle des Hauses Gottes in Jerusalem, und es tranken aus ihnen der König u. seine Gewaltigen, seine Frauen und Kebsweiber. [4]Sie tranken Wein und lobten die Götter von Gold und von Silber, von Erz, Eisen, Holz und Stein. [5]Alsbald giengen hervor Finger von einer Menschenhand und schrieben, dem Leuchter gegenüber, auf den Kalk der Wand der Halle des Königs, und

---

Prv 22 21. (Ps 60 6), dagegen beinahe in allen aram. Dialekten vor. דין wie 7 22 Rechtshandhabung (Th *κρίσεις*, H iudicia). גוה für גאוה auch im Hebr.

Kap. 5. Belsazar, bei einem Gelage durch eine wunderbar entstandene, geheimnissvolle Inschrift in Schrecken gesetzt, aber an Daniel verwiesen (1—12), lässt sich von Daniel die Inschrift deuten, deren Weissagung alsbald anfängt in Erfüllung zu gehen (13—30). Die Erzählung ist gleichsam eine Potenzirung der vorhergehenden. Was v. 29 von der Ehrenbezeugung erzählt wird, welche Bels. Daniel zu Theil werden lässt, schliesst die Annahme aus, dass ein Vergleich zwischen Bels. und Antiochus beabsichtigt ist. Für eine solche kann man sich auch nicht auf 1 Mak 1 21ff berufen, denn nicht der Raub, sondern die Profanation der heiligen Geräthe wird dem Bels. vorgeworfen. Ueber die Geschichtlichkeit dieser Erzählung s. Einl. 8.

1 Ueber den Namen Belsazar s. zu 1 7. עבד לחם wie עשה לחם Koh 10 19; sonst heisst לחם Mahl nur in der Phrase אכל לחם vgl. *ἐσθίειν ἄρτον* im NT., der gewöhnliche Ausdruck dafür ist משתה entspr. dem gr. *συμπόσιον*. Die Babylonier standen im Rufe der Schwelgerei, vgl. Curt. 5 1: Babylonii maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur effusi sunt. Nicht an ein Zutrinken (Hom. Il. 9 224f. Od. 13 56ff.) ist hier zu denken; vielmehr heben die Worte das lästerliche Beispiel hervor, welches Bels. gab (sogar im Widerspruch mit der orientalischen Etikette Athen. 4 145). **2** בטעם חמרא scheint ein sprichwörtlicher Ausdruck zu sein: als der Wein ihnen besonders gut schmeckte (so P); dagegen fassen Raschi u. Aben Ezra auch hier טעם = consilium, also: in Weinlaune. מאן (vgl. CJS 2 158) wird am besten mit dem arab. inâ, dem assyr. unâtu zusammengestellt, welche dem hebr. כלי entsprechen (so übersetzt Saadia Jes 18 2 כלי mit אנא ZATW 9 35); der Wegfall des 3. Radikals ist allerdings auffällig, aber Fleischers Erklärung (G. s. v.) allzu unbefriedigend. An welche goldenen u. silbernen Gefässe zu denken ist s. Esr 1 9ff. הנפק ebenso CJS 2 113. אבוהי dies Verwandtschaftsverhältniss, welches in unserm Kap. mehrere Male, am stärksten v. 22, hervorgehoben ist, beruht auf einem Irrthum, falls nicht Bels. ein Beiname des Evilmerodach ist s. Einl. 8 וישתון Finalsatz. שגל auch nordpalaest. Ps 45 10. Jdc 5 30; Weib im Allg., dann Königin (Neh 2 6), Bedeutungswechsel wie bei *γυνή* und queen. לחנתא auch O Gen. 25 6. Die beiden Klassen der Königsfrauen neben einander wie Cnt 6 8 מלכות und פילגשים. Dass die Frauen an den Gastmählern der orient. Könige theilnahmen, erhellt aus Her. 5 18. **3** היכל wie oft (z. B. 1 Reg 6 5) im engeren Sinn für den *ναός* (das Heilige Her. 6 19). **3** אשתיו mit Aleph prostheticum wie häufig im Targ. und syr. eshti; zur Endung vgl. רמיו 3 21. **4** אע aus עץ entstanden nach dem Gesetz, dass ein ursprüngliches ע neben einem andern, das ursprünglichem צ entspricht, nicht stehen bleibt. **5** נברשתא auch in Targ. u. Talm. (Helena die Mutter des Monobazos v. Adiabene stiftete bei ihrem Uebertritt zum Judenthum נ׳ של זהב על פתחו של היכל Joma 3 10) sowie übergegangen in das Syr. und Arab., wahrscheinlich indogerm. Ursprungs (skr. bhrâdsch, vgl. *φλέγω*, Flamme). Zu גיר vergleicht L (GgA 1891 510) pers. gil; doch

der König sah den Umriss der Hand, welche schrieb. 6 Da verwandelte sich die Farbe des Königs und seine Gedanken ängstigten ihn, und seine Rückenwirbel lösten sich und seine Kniee schlugen an einander. 7 Es rief der König mit Macht, hereinzuführen die Beschwörer, die Chaldäer und die Sterndeuter; der König entbot den Weisen Babels: Jeder, der diese Schrift lesen und ihre Deutung mir kundthun wird, soll mit Purpur bekleidet werden und die goldene Kette soll an seinen Hals gelegt werden und als Dritter soll er Gewalt haben im

---

erklärt sich der Ausdruck zur Genüge aus dem Arab. פס, hebr. nur in dem Ausdruck כתנת פסים, bezeichnet (ob nun von פסס oder אפס abzuleiten) die Ausdehnung, die Umrisse der Fläche; das Geisterhafte der Erscheinung ist damit geschildert. Im Targ. und Syr. findet sich פס besonders oft in Verbindung mit den Wörtern für Hand u. Fuss (T und P 1 Reg 18 44; P Dtn 28 35). **6** זיו in der Bed. Glanz im Sing. 2 31. 4 33, für gesunde Gesichtsfarbe hier u. sonst im Plur. (vielleicht nach der Anal. von אנפין; anders K 78 2 c). שנוהי für שנין עלוהי v. 9; ähnliches in andern Sprachen s. Ewald 315b Anm.; aber der Ausdruck ist so hart, dass hier ein — leicht erklärlicher — Schreibfehler anzunehmen ist. קטר Knoten, daher hier Gelenk, v. 12 schwierige Aufgabe. חרץ entspricht dem hebr. חלצים (im Mand. noch חאלצא; vgl. ארו und אלו); bez. aber im Sing., wie P Röm 11 10, den (unteren) Rücken. In der Bedeutung: sich lösen steht von שרי sonst das Ithpe., z. B. P 2 Pt 3 10; aber für das Hithpa. spricht ausser T Job 12 18 auch T Ps 30 12 nach hergebrachter Vokalsetzung. Unserm Ausdruck entspricht am meisten Ez 7 17 ברכים תלכנה מים, sowie das homer. *λύντο γυῖα, λύτο γούνατα,* vom Schrecken z. B. Od. 4 703. Das raphirte Kaph in וארכבתה erklärt sich (anders als 2 32. 4 24) aus dem א prosthet; zur Schärfung des Beth vgl. K 12 2 a; targ. רכוב, arab. rukbat. נקש zusammenschlagen, klappern; daher arab. nâqûs die Klapper, welche in mohamm. Ländern für die Christen die Stelle der Kirchenglocken vertritt; derselbe Ausdruck Ovid. Met. 2 180 genua intremuere timore. **7** Das erste די ist *ὅτι* recitat. חוי hat im Aram. gewöhnlich ל bei sich, im Syr. den Akkus. Zu ארגון s. Einl. 5. ילבש gehört nicht per zeugma auch zum Folgenden, sondern zu diesem ist einfach die Copula zu ergänzen. Für das Kthibh המניכא haben einige Ausgaben auch המנוכא und המונכא. Das Qrê stellt die im Targ. u. Syr. übliche Form her, über deren Ursprung s. Einl. 5. Die Vorschlagssilbe ist auffällig; im Syr. findet sie sich gleichfalls, im Targ. kommt sowohl המניכא (z. B. Prv 1 9) als auch מניכא (z. B. O Gen 41 42) vor; vielleicht ist zu vergleichen O Lev 11 30, wo das Aram. חלטתא den Artikel des hebr. חלטאה beibehält. B vergleicht pers. himjân (richtiger hamjân), welches aber die Mitte des Körpers und was um dieselbe geschlungen wird bezeichnet (ham u. mijân) und im Syr. hemjânâ wird, während unserm Ausdruck im Syr. hemnîkhâ entspricht. Als Geschenk Pharaos kommt Gen 41 42 רביד הזהב vor; als Geschenk des Kambyses an die Aethiopen wird Her. 3 20 erwähnt *χρύσεον στρεπτὸν περιαυχένιον,* desgleichen als Geschenk des jüngeren Kyros Xen. An. 1 2, 27 *στρεπτὸν χρυσοῦν*; nach Xen. Kyr. 8 5, 18 durften *ψέλλια* u. *στρεπτοί* nur getragen werden, wenn der König sie geschenkt hatte, bildeten also eine Art Orden. תלתי Nebenform zu תליתי; nicht der Zweite (1 Sam 23 17. 2 Chr 28 7. Est 10 3), weil ihm ausser dem König auch die Königin-Mutter vorangeht; Zöckler verweist auf die Triumvirn 6 3, aber die Bestellung derselben ist dort als etwas Neues dargestellt. B will hier wie v. 16. 29 lesen תַּלְתָּא, welches er nach dem arab. ath-thilth übersetzt: jeden dritten Tag — und versteht: Tag um Tag; aber abgesehen davon, dass man diese Bedeutung des arab. Ausdrucks aus der Redensart saqâ naḥlahu ath-thiltha er wässerte seine Palme jeden dritten Tag — noch nicht mit Sicherheit gewinnt, ist doch der dritte Tag nicht der zweite und überhaupt der Gedanke allzu seltsam. Hält man es für nöthig zu ändern, so mag man hier תְּלָתִי lesen und so mit Aenderung der Endung auch v. 16. 29 (womit auch v. 29 die Unregelmässigkeit beseitigt wird, dass auf den st. abs. der st. emph. folgt). Das ב vor מל' zieht man am besten zu ישלט: als Dritter soll er über das König-

Reich. [8] Da giengen hinein alle Weisen Babels; aber sie waren nicht im Stande, die Schrift zu lesen und ihre Deutung dem Könige anzuzeigen. [9] Da ängstigte sich der König Belsazar sehr und seine Gesichtsfarbe veränderte sich und seine Gewaltigen waren in Verwirrung. [10] Die Königinmutter gieng in Folge der Worte des Königs und seiner Gewaltigen in das Haus des Gastmahls; und es sprach die Königinmutter: O König, lebe immerdar! mögen deine Gedanken dich nicht ängstigen und deine Gesichtsfarbe sich nicht verändern! [11] Es ist ein Mann in deinem Reiche, in welchem der Geist heiliger Götter ist; und in den Tagen deines Vaters wurde Erleuchtung und Klugheit und Weisheit wie Götterweisheit in ihm gefunden; und der König Nebukadnezar, dein Vater — zum Obersten der Zeichendeuter, Beschwörer, Chaldäer, Sternseher setzte ihn dein Vater, der König, [12] alldieweil ausserordentlicher Geist und Kenntniss und Klugheit, Deutung von Träumen und Erklärung von Räthseln und Lösung von Schwierigkeiten erfunden worden ist in Daniel, dessen Namen der König in Beltsazar umgewandelt hat. Nun möge Daniel gerufen werden, so wird er die Deutung kundthun.

---

reich herrschen. **8** Zum Kthîbh vgl. zu 4 4. Es ist nicht auffällig, dass jetzt erst vom Hineingehen der Weisen die Rede ist, da אמר v. 7 heissen kann entbieten lassen (zur Zeit da sie den Befehl bekommen hineinzugehen); Sept haben allerdings das Hineingehn der Weisen schon v. 7. Welchen Grund die Unfähigkeit der Weisen gehabt habe, ist durch nichts angedeutet, sie kann also verschiedentlich erklärt werden. **9** שגיא vor dem Verb ist nicht auffällig, vgl. 6 15. 24 (s. dagegen 2 12) vgl. Ps 123 3. 4 im Hebr., T und P; auch in den Inschr. ist diese Stellung nicht selten. עלוהי nicht einfach gleich לה (wie 4 24), sondern על steht hier wie häufig bei Gemüthsbewegungen, z. B. Ps 42 6. 7. שבש verflechten, auch verwirren, verführen, also Hithpa. perplex werden; an ein Durcheinanderlaufen, das gegen das Hofceremoniell gewesen wäre, ist nicht zu denken. **10** Da v. 3 von Königinnen in der Mehrzahl die Rede war und diese bei dem Gelage zugegen waren, ist hier an die Königinmutter zu denken (so schon Orig., Abulfar., Luther; Jos. Aben Ezra Grossmutter; vgl. hebr. גבירה sowohl von der Königin 1 Reg 11 19 wie von der Königinmutter 1 Reg 15 13); die Bedeutung der Königinmutter erweisen die geschichtlichen Beispiele einer Amestris und Parysatis; speciell wegen ihrer Einsicht u. Vorsicht wird von Herodot (1 185) gerühmt Nitokris, die Gattin Nebukadnezars nach 1 188. לקבל zur Angabe des Grundes auch Esr 4 16; so sam. מקבל und hebr. מפני. Zwei Nomina von demselben Regens abhängig, s. 1 4. Num 20 5. Zum משתיא s. zu 4 32; zu Kthîbh עַלְלַת s. zu 4 4; zu אמרת s. zu 2 34; zu den apokop. Formen ישתנו und יבהלוך s. zu 4 16. **11** נַהִירוּ Abstraktum von נַהִיר mit Dag. f. impl. nach der Form kattîb, also nicht mit בְּהִילוּ zusammenzustellen, wie K 16 5 a geschieht. כחכמת das Dag. l. trotz des engen Anschlusses an das Vorhergehende, weil in der Lautgruppe כְּח das Kaph nie raphirt ist. Zu השתכחת s. zu 2 25. Das Subjekt wird am Ende des v. wieder aufgenommen. **12** Die Participien מְפַשַּׁר und מְשָׁרֵא sind nicht möglich; man lese entsprechend dem Infin. אחוית (sonst mit ה am Anfang, z. B. v. 15) die Infinitive מְפַשַּׁר und מְשָׁרֵא K 40 3 A. אחוית wie im Hebr. הגיד vom Lösen der Räthsel s. T Jdc 14 12. אחידה ist nach dem syr. uḥdthâ von אחד = אחז herzuleiten, welches Neh 7 3 die Bedeutung verschliessen hat (so auch אחד häufiger in dem Targg.; vgl. אֲחִדָא Riegel). Dagegen geht das hebr. חידה zurück auf חוד (Jdc 14 12) = abbiegen; daher auch Intrigue 8 23. Das Zusammentreffen von hebr. חידה u. aram. אחידה ist also zufällig. Zu משרא קטרין vgl. Sen. Oed. 101. 2: nodosa sortis verba et implexos dolos ac triste carmen alitis solvi ferae. קטר im Talm. für Schwierigkeit s. Dukes, rabb. Blumenlese 231. Das Fem. השתכחת steht wegen des durch Stellung und Bedeutung die übrigen Ausdrücke des Subj. beherrschenden

[13] Da wurde Daniel hineingeführt vor den König. Der König sprach zu Daniel: Bist du Daniel, der zu den jüdischen Exulanten gehört, welche der König, mein Vater, aus Juda hergebracht hat? [14] Ich habe über dich gehört, dass Göttergeist in dir ist und Erleuchtung und Klugheit und ausserordentliche Weisheit in dir gefunden ist. [15] Nun sind hereingeführt vor mich die Weisen, die Beschwörer, damit sie diese Schrift lesen, und um ihre Deutung mir anzuzeigen; aber sie sind nicht im Stande, die Deutung der Sache mir kundzuthun. [16] Und ich habe über dich gehört, dass du fähig bist, Deutungen zu geben und Schwierigkeiten zu lösen; nun also, wenn du fähig bist, die Schrift zu lesen und ihre Deutung mir anzuzeigen, so wirst du mit Purpur bekleidet werden und die goldene Kette soll an deinen Hals gelegt werden und als der Dritte sollst du Gewalt haben im Reiche. [17] Da antwortete Daniel und sprach vor dem Könige: Deine Gaben mögen dir verbleiben und deine Geschenke gieb einem Andern; aber die Schrift will ich dem Könige lesen und die Deutung will ich ihm anzeigen. [18] O König, deinem Vater Nebukadnezar hatte der höchste Gott das Königthum und die Hoheit und die Würde und die Herrlichkeit gegeben; [19] und wegen der Hoheit, die er ihm gegeben hatte, zitterten u. fürchteten sich vor ihm alle Völker, Stämme und Zungen; wen er wollte, tötete er, und wen er wollte, liess er am Leben, und wen er wollte, erhöhte er, und wen er wollte, erniedrigte er. [20] Aber sowie sich überhob sein Herz und sein Geist gewaltig wurde bis zum Uebermuth, wurde er heruntergestürzt vom Thron seines König-

---

רוח יתירה K 98_{2}, b. כען Th *νῦν οὖν*, wie עתה vor Imperativen, s. Jos 2_{12} hebr. u. T. יתקרי der einzige Fall, wo י am Ende für ה oder א steht.

13 אנתה ohne ה interrog., welches vor einer Gutturale zur Vermeidung des Hiatus öfter weggelassen wird (vgl. im Hebr. Gen 27_{24}). An אב wird im Westaram. das Suffix der 1. Pers. Sing. nicht angesetzt; dafür steht אַבָּא (auch in den Targg. für hebr. אבי z. B. O PsJ Gen 22_{7}; doch kommt in den Zindschirli-Inschriften אבי vor). Hier ist das Suffix behandelt wie das Suffix der 1. Pers. Sing. am Verb; der zurückgezogene Ton und die kurze vorletzte Silbe erklären sich daraus, dass das י am Ende wie im Syr. (das aber doch âbhj mit stummem j hat) nicht mehr oder nur sehr wenig gesprochen wurde. **14** Das erste ו mehr erklärend als fortführend. Bei רוח beachte das euphonische Gaja, an dessen Stelle v. 11 Psîq steht; wie hier Job 33_{4}. **15** Konstruktionswechsel; nach די mit Imperf. folgt ל mit Infin. **16** אנא hier wie 4_{27} emphatisch; wie dort Rede der königlichen Majestät, vgl. Jes 45_{12}. Doch kommt überhaupt die Beifügung des Pron. sep. bei dem Verbum im Späthebr. auf (G-K 135_{1} Anm. 1) und ist auch im Syr. nicht selten (N syr. Gr. 220 A). Zu תוכל s. zu 2_{10}. חלתא, wenn man nicht ändern will, hier u. v. 29 nach v. 7 zu erklären als »ein abnormer St. emph. zu חלתי« K 65_{1} A. 3. **17** Auffällig aber sehr gut bezeugt ist Baers Lesart נְבָזְ״ gegenüber dem Sing. נבזבה 2_{6}. **18** אנתה dient zur Betonung des Suffixes in אבוך, vgl. 2_{29}; ähnlich, freilich nicht bei so weiter Trennung, Jes 45_{12}. 1 Chr 28_{2}. **19** Das erste מן ist kausativ, das zweite das מן vor den Vv. timendi (vgl. 6_{27}; timere ab aliquo). Falsch ist die Lesart מָחֵא (Part. Qal von מחא schlagen, daher Th *ἔτυπτεν* H percutiebat); מַחֵא ist Part. Aphel für מחיא, wie auch im Syr. maḥê; vgl. O Dtn 32_{39} אנא ממית ומַחֵי. Auch im Hebr. ist die Bed. des Pi. und Hi. von חיה gewöhnlich am Leben erhalten (vgl. *ζωογονεῖν* Lk 17_{33} (P dĕnaḥê) = *σώζειν* Mt 16_{25}. **20** רם ist hier, wie תְּקִפַת (wegen des emphat. ק für תקפה) zeigt, nicht als Part. gefühlt, sondern als 3 sg. m. perf. pass., vgl. targ. syr. mît auch als intrans. Perf. Ein Ho. hier wie 4_{33}. כרסא (ähnl. syr. arab. phoen.) von כסא wie שרביט von שבט. הֶעְדִּיו wie

thums und die Würde wurde von ihm genommen, [21] und von den Menschenkindern wurde er ausgestossen und sein Herz wurde dem des Wildes gleichgemacht und bei den Wildeseln war sein Aufenthalt; Gras, wie Stieren, gab man ihm zu essen und vom Thau des Himmels wurde sein Leib benetzt; bis er erkannte, dass der höchste Gott Gewalt hat über das Königthum der Menschen und wen er will darüber setzt. [22] Aber du, sein Sohn Belsazar, hast dein Herz nicht gedemüthigt, dieweil du dies Alles weisst; [23] und wider den Herrn des Himmels hast du dich erhoben und die Gefässe seines Hauses sind vor dich gebracht worden, und du und deine Gewaltigen, deine Frauen und deine Kebsweiber tranken Wein aus ihnen, und die Götter von Silber und Gold, von Erz und Eisen, von Holz und Stein, welche nicht sehen und nicht hören und nicht fühlen, hast du gepriesen, aber den Gott, in dessen Hand dein Odem ist und dem alle deine Wege dienen müssen, hast du nicht verherrlicht. [24] Jetzt ist von ihm gesandt der Umriss der Hand und diese Schrift verzeichnet. [25] Und dies ist die Schrift, welche verzeichnet ist: Gezählt, gezählt, gewogen und

---

הַחֲסִנוּ 7 22; zur Endung s. zu 3 21. **21** Das Kthîbh ist to lesen שְׁוִי, ganz entsprechend dem טריד, und es liegt kein Grund vor, es mit B für eine Nebenform zu שַׁוָּה zu halten. Das Qrê ist nicht aus dem Konsonantentext zu gewinnen, indem man das ו des folgenden Wortes zu שוי zieht (K 47 g 3), denn dadurch wird der Satzbau gestört; eher könnte man sagen, dass von zwei auf einander folgenden ו das erste weggefallen sei. Der Wildesel ist besonders scheu und flüchtig (Job 39 5ff.), daher sein Name (arab. ʿarada fliehen). יְהָקִים wie 6 16 gegenüber יְקִים 2 44. 4 14. **22** Es liegt kein Grund vor, כל-קבל די gegen den sonstigen Gebrauch (auch im Targ., wo es freilich sehr selten ist) koncessiv zu fassen: etsi (so K 69 9). **23** Die Unverständigkeit des Götzendienstes wird oft so wie hier erwiesen, z. B. Dtn 4 28. Jes 44 9. Ps 115 5ff. 135 16. Apk 9 20. ידע hier vom sinnlichen Wahrnehmen, wie oft, und zwar speciell vom Gefühlssinn, wie Gen 19 33. נשמה wie *πνοή* Act 17 25 trägt den Fortbestand des animalischen Lebens. ארחה (ארח ein besonders in der Chokhma-Litteratur beliebtes Wort) die Auswirkung des geistigen Lebens vgl. *ὁδός* Thuk. 3 64 u. öfter im NT. לה will K 84 1 gegen die Accente zum Folgenden ziehen, als Wiederaufnahme des allzu entfernten Objekts, aber dann hinkt וכל-ארחתך nach; daher ist לה besser zu erklären wie Jer 10 23, = penes; Del zu Ps 3 9: »In dem ל der Zugehörigkeit liegt die Ausschliesslichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung«. **24** באדין temporale anstatt kausale Verbindung; so steht אז Jer 22 15. **25** תְּקֵל für תְּקִיל wegen des Gleichklanges mit מְנֵא; so auch v. 28 פְּרֵס. Uebrigens soll durch תקל wohl angespielt werden auf קל zu leicht (Na 1 14); möglicher Weise auch auf תקל (= hebr. כשל). מנא haben Sept Th H nur einmal gelesen. Doppelt steht es in unserm Text, nicht weil ihm eine doppelte Bedeutung beigelegt wird, denn dies geschieht v. 26 nicht; v. 26 ist zwar zur Auslegung von מנא ein doppelter Ausdruck gewählt, aber dasselbe geschieht auch v. 27 für תקל und v. 28 für פרס. Vielmehr wird מנא wiederholt, weil es das Hauptgewicht hat; תקל ist nur ein anderer Ausdruck dafür und פרסין nur die Folge davon. Der Ausdruck פרסין ist ohne Zweifel gewählt, um an פרסי (Neh 12 22) zu erinnern. Es ist nicht nach herkömmlicher Weise (noch Holtzmann in Stade Geschichte 2 327) zu übersetzen: die Zerbrechenden, wenn man nicht פָּרְסִין lesen will (die Formen, auf welche man sich bisher für diese Uebersetzung berief, 3 16. 4 16, sind bei Baer geändert); sondern פַּרְסִין ist Subst., wie es schon die syr. u. jüd. Ausleger auffassen, welche freilich irreführend an פרץ 2 Sam 5 20 denken; es ist der Plural von פְּרַס fragmentum K 54 3 a α, hebr. פְּרָס Joma 4 4, im Talm. oft s. v. a. eine halbe Mine, so auch in der Inschr. CJS 2 10. — Nach dem Vorgange Clermont-Ganneau's hat N (Journal für Assyriologie 1 414ff.) behauptet, die

— Stücke. [26] Dies ist die Deutung der Sache: Gezählt — Gott hat dein Reich gezählt und dasselbe preisgegeben. [27] Gewogen — du bist gewogen auf der Wage und mangelhaft gefunden. [28] Zerstückt — dein Reich ist zerstückt und dem Meder und Perser gegeben worden. [29] Da gab Belsazar Befehl, und man bekleidete Daniel mit Purpur und die goldene Kette legte man an seinen Hals und man rief über ihn aus, dass er gewaltig sein sollte als der Dritte im Reich. [30] In derselben Nacht wurde Belsazar, der chaldäische König, getödtet.

6 [1] Und Darius der Meder übernahm das Reich, zweiundsechszig Jahr

---

räthselhaften Worte seien zu übersetzen: Eine Mine, eine Mine, ein Sekel und Halbminen (so auch B). Dagegen spricht, dass das ältere Aram. noch שקל anstatt des späteren תקל hat; so die Inschr. von Zindschirli (Mitth. aus d. orient. S. XI, 1, 73) und CJS II, 13. 14; ferner, dass man bei einer Aufzählung von Geldwerthen nicht den kleinsten in der Mitte von zwei grösseren erwarten würde; hauptsächlich, dass Niemand irgend einen Grund anzugeben weiss, weshalb diese Ausdrücke für Geldsummen hier hineingeschneit sein sollten. Man versteht es, wenn ein moderner Hindu sagt, Brahma, Allah und der Christengott seien ihm nichts, seine Götter seien Pfund, Schilling und Penny; hier begreift man eine derartige Aufzählung nicht. Es liegt hier also nur ein neckischer Zufall vor, der übrigens dadurch sich leicht erklärt, dass die Ausdrücke Zählen, Wägen und Theilen, von welchen die Namen jener Geldwerthe hergenommen sind, hier für den bildlichen Gebrauch am nächsten lagen. **26** שלם Ha. heisst nirgendwo ein Ende machen; auch השלים heisst Jes 38 12f. nicht so, s. Duhm; vielmehr wie O Dtn 32 30 = הסגיר preisgeben; in gleicher Bedeutung stehen die entsprechenden Formen im Syr. (P 1 Kor 5 5) u. Arab. **27** Für תְּקִילְתָּ (der vokal. Auslaut hier durch den Konsonantentext gewährleistet wie 2 41). השתכחת spr. hishtĕkhâḥăt; das Patach unter ח ist kein Patach furt. sondern ein kurzer Hülfsvokal; das Dag. im zweiten ח steht wie in שִׁכַּחַתְּ Jer 13 25 Baer; vgl. die Form ohne Dag. v. 11 (3. sg. fem.). מֹאזַנְיָא liest Baer als Sing. (für die kürzere Form מֹאזְנָא oder מֹאדְנָא in den Targg.) anstatt des gewöhnlichen מֹאזַנְיָא als st. emph. des Dual; im Mand. findet sich genau die von Baer gegebene Form N mand. Gr. 124; vgl. K 51 1. Zum Gedanken vgl. Job 31 6. חַסִּיר unterscheidet sich von dem gebräuchlicheren חָסֵר dadurch, dass es geistigen Mangel bezeichnet (vgl. T Prv 7 7 u. Est II 3, 8). **28** Die Meder sind den Israeliten begreiflicher Weise früher bekannt als die Perser; diese erwähnt unter diesem Namen (über עילם s. Duhm zu Jes 21 2) erst Ezechiel, u. zwar nicht eigentlich als Volk, sondern als Truppe. Darum stehen die Meder voran; im Estherbuch (1 3) und den Apokryphen wird das chronologische Verhältniss umgekehrt. **29** Anstatt des Inhalts des Befehls steht seine Ausführung (ebenso 6 2; anders 5 2). שליט תלתא Sept fassen שליט als st. constr. auf: *ἔδωκεν ἐξουσίαν αὐτῷ τοῦ τρίτου μέρους;* richtiger Th: *ἄρχοντα τρίτον;* also תלתא st. emph. nach dem Subst. im st. abs. (also etwa wie כנסת הגדלה); dies wäre die einzige Ausnahme von der Regel K 85 1; ähnliches kommt im Syr. zuweilen vor N syr. Gr. 203; die oben gegebene Uebersetzung sucht die losere Anfügung der Apposition nachzuahmen. Uebrigens s. zu v. 7. **30** Schreibfehler im Namen Belsazars.

Kap. 6. Daniels Neider erwirken von König Darius dem Meder ein Verbot, welches gegen seine Religionsübung gerichtet ist (v. 2—10); Daniel setzt diese standhaft fort und verfällt der Strafe des Königs (v. 11—18); Gott, der ihn wunderbar rettet, wird von Darius anerkannt, und der gerettete Daniel verbleibt im Glück (v. 19—29). Diese Erzählung ist eine Parallele zu der im 3. Kap. vorliegenden, wenngleich Darius anders gezeichnet ist als Nebukadnezar. Die Aehnlichkeit beider Geschichten (welche sich zuweilen sogar auf den Ausdruck erstreckt, vgl. 3 12 u. 6 14; 3 25 u. 6 24; 3 28 u. 6 23) erklärt sich nur aus der Annahme, dass die Ueberlieferung sich gespalten hat. Es handelt sich also auch hier nicht um tendenziöse Erfindung; einen Hinweis auf Antiochus

alt (?). [2]Es gefiel dem Darius, über das Königreich hundertundzwanzig Satrapen zu setzen, die im ganzen Reich sein sollten, [3]und über diese drei Beamte, von welchen Daniel einer war, welchen jene Satrapen Rechenschaft geben sollten, damit der König nicht in Schaden käme. [4]Da zeichnete sich dieser Daniel vor den Beamten und Satrapen aus, dieweil ein ausserordentlicher Geist in ihm war,

---

Epiphanes kann man hier womöglich noch weniger finden als Kap. 3 (s. v. 17). Darius den Meder nennt Jos. Arch. 10, 11 4 einen Sohn des Astyages, Verwandten des Kyros, und sagt: *ἕτερον παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐκαλεῖτο ὄνομα*; er meint ohne Zweifel Kyaxares II., welcher nach Xenophons Kyropädie Kyros' Oheim u. Schwiegervater und zur Zeit der Eroberung Babylons König von Medien gewesen sein und Babylon zunächst seinem Reiche beigefügt haben soll, so dass Kyros erst nach dessen Tod König von Babylon geworden sei; dagegen spricht Her. 1 109, auch ist nach den Inschr. für ihn kein Raum. Ueber die Entstehung der Ueberlieferung von Darius dem Meder s. Einl. 8.

1 Es liegt ebenso wenig Grund vor, v. 1 zum vorigen Kap. zu ziehen (Sept Luther), wie 2 1 zu Kap. 1. דריוש (altpers. u. babyl. dârajavush, vom Stamm dhar halten, woher skr. dhartri Erhalter u. dharma Gesetz) ist im AT der Name für Darius I. Hystaspis im Esrabuch, und für Darius II. Nothos oder Darius III. Kodomannus Neh. 12 22; von beiden ist der hier gemeinte D. unterschieden durch den Zusatz מדיא; doch geht nach den Inschriften das medische Reich bereits 559 bei Gelegenheit eines Feldzuges des Kyros, Königs von Anschan (Süd-Elam) durch Empörung des medischen Heeres und Gefangennahme des Astyages unter, während Babylon 539 oder 538 fällt. קַבֵּל einziges Beispiel des ê in einer Pailform; auch im Hebr. liebt das ל in dieser Form das sonst nicht häufige Zere O 246 a; das Verbum passt wenig für eine gewaltsame Eroberung, vielmehr für Empfangnahme des Dargebotenen u. enthält vielleicht eine Erinnerung daran, dass dem »Meder Darius« diese Herrschaft von einem Höheren übertragen war (s. Einl. 8), vgl. auch das Ho המלך 9 1. Höchst auffällig ist die genaue Angabe des Alters des Darius; schon früh hat die jüdische Auslegung sich mit diesem Räthsel beschäftigt und herauszurechnen gesucht, dieser Darius sei geboren, als Neb. unter Jojakim in den Tempel gegangen sei (Raschi z. St.). Sept, welche übrigens vor Darius noch einen Meder Artaxerxes erwähnen, haben die Zahl nicht, ihre Uebersetzung *πλήρης τῶν ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γήρει. καὶ κατέστησε κτλ.* scheint mir zurückzugehen auf eine Lesart כבד שנין סב שפיר (allerdings ist כבר sonst nicht aram.); aus כבר würde כבר geworden sein; u. סב als Zahlzeichen genommen giebt die 62 Jahre unseres Textes. 2 Zu וְהֵקִים s. zu הלבשו 5 29; haqîm für haqêm (3 2. 3) wie 2 14 bei Pashta. 3 סרכין wohl die Schreiber, welche nach Justi, Gesch. Pers. 60, eine Art Aufsicht über Satrapen u. Militärgouverneure führten, wenn nämlich dieser Ausdruck wirklich die Bedeutung von שטרים hat, das in den Targg. mit סרכין wiedergegeben ist. Die beliebte Ableitung des Wortes סָרֵךְ (so in den Targg.) von skr. çiras, pers. ser, mit der Endung ka (soll heissen Häuptling, heisst aber Häuptlein, Liebkosungswort für einen kleinen Jungen) ist beinahe ebenso billig und schlecht, wie die der Nebenform סרכן vom griech. *ἄρχων* bei Levy (Chald. W. s. v.). Das Wort ist echtsemitisch, vgl. arab. sharika (zu dem nicht ganz gewöhnlichen Lautwechsel von ס und arab. sh vgl. סחו und arab. shitâ); סרך ist zunächst der Vertraute, dann der Verwalter (derselbe Bedeutungswechsel wie bei סכן). עילא ist Subst., hier adverbial gebraucht wie in Nab. (CJS 2 197); das folgende מן ist komparativisch; sonst steht in den Targg. עיל מן z. B. O Dtn 28 43: סליק עיל מנך לעילא. Die Redensart יהב טעמא nimmt sich aus wie ein Graecismus, vgl. *λόγον ἀποδιδόναι,* rationem reddere; doch ist sie durch Vermittelung eines solchen Gebrauchs von טעם wie er Prv 26 16 vorliegt (wo das Targ. auch יהב טעמא hat) auf einheimischem Boden entstanden. Ne quid rex detrimenti capiat in anderer Konstruktion ausgedrückt Esr 4 13 ff. 4 Das Pe. und Ithpe. von נצח (dessen ursprüngliche Bedeutung glänzen ist) kommt in den Targg. öfter vor in der Bedeutung:

und der König gedachte ihn über das ganze Königreich zu setzen. [5] Da suchten die Beamten und Satrapen eine Ursache zu finden an Daniel von Seiten der Verwaltung, aber irgend eine Ursache noch einen Fehl konnten sie nicht finden, dieweil er treu war, und irgend ein Frevel noch Fehl wurde nicht wider ihn gefunden. [6] Da sprachen jene Männer: Wir werden an diesem Daniel keine Ursache finden, wenn wir sie nicht wider ihn gefunden haben werden bezüglich des Gesetzes seines Gottes. [7] Da eilten diese Beamten und Satrapen herzu zum König, und so sprachen sie zu ihm: Darius, o König, lebe immerdar! [8] Mit einander berathen haben alle Beamten des Königreichs, die Vorsteher und die Satrapen und die Räthe und die Bezirksherren, eine Satzung des Königs aufzustellen und ein Verbot zu bekräftigen, dass Jeder, welcher etwas erbittet von irgend einem Gott oder Menschen während dreissig Tage ausser von dir, o König, in die Löwengrube geworfen werde. [10] Nun also, o König, stelle das Verbot auf und lass die Schrift aufsetzen, welche nicht verändert werden kann, nach

---

sich hervorthun (mit ל, wie hier mit על). עשית nach K 17_{2} A. 2 ausnahmsweise plene geschrieben (bei Zaqef qatôn, trotzdem dass der J-Laut in den entsprechenden Formen natürlich kurz ist; N (GgA 1884_{1019}) hält es für ein part. pass. mit aktiver Bedeutung; dafür spricht, dass doch auch hebr. u. aram. Hithpa. dieses Wortes aktive Bedeutung haben. **5** Ueber die Wortstellung s. zu 4_{15}. עלה ganz wie »Ursache« bei Luther (Lk $23_{4.22}$) = strafwürdiges Vergehen. צַד für das aram. צִיד (צִית). מלכות steht hier geradezu gleich dem hebr. מלאכה, als hätte mangelhaftes Sprachgefühl die beiden Wörter für stammverwandt gehalten (das aram. Wort für Verwaltung s. 2_{49}. 3_{12}). שלו s. zu 3_{29}. על zur Bezeichnung des Objekts der Feindseligkeit wie 5_{23} u. oft; anders לדניאל vorher und nachher. Der letzte Satz des Verses kommt wieder in Verdacht, eine Glosse zu sein s. zu 1_{2}, obwohl מהימן הוא etwas zu kurz abschliessen würde. **6** Das Perf. nur hier als Fut. ex., im Hebr. z. B. Gen 32_{27}; das leicht zu ergänzende Objekt ist ausgelassen. דת vom Religionsgesetz wie Esr 7_{25}; so im Rabb. דת הישׂאלים, דת הנוצרים. ב zur Specialisirung. **7** רגש Ha. unruhig herzulaufen wie T Rt 1_{19}; mit על, vgl. zu 2_{24}. **8** קים st. constr. zu מלכא (gegen Meinh, dessen Konstruktion »dass der König eine Festsetzung festsetzen lasse« sprachlich etwas hart u. sachlich nicht nothwendig ist; denn dass das Akt. hier für das Pass. steht, ist nicht auffällig, s. d. folg. V.) אסר ist Num 30_{3}ff. ein Enthaltsamkeitsgelübde, so auch in den Targg., hier = nachbibl. hebr. אסור. יבעא בעו kann natürlich nicht von dem Bitten im Verkehr des öffentlichen Lebens verstanden werden, dann wäre ein solches Edikt allerdings unsinnig. Diesem von so vielen Auslegern unserm Vf. gemachten Vorwurf hat er nach Kräften vorgebeugt, indem er die Feinde Daniels ausdrücklich erklären lässt, dass sie ihn etwas anhaben wollen בדת אלהה. Also ist hier die Rede vom Gebet, welches in der pers. Religion besonders wichtig war (»zu allen Tageszeiten und bei allen Veranlassungen sprach der Gläubige seine Gebetsformeln« Chantepie de la Saussaye Lehrb. d. RlGesch. 2_{40}) und das Edikt kam darauf hinaus, dass der Regent als einziger Repräsentant der Götterwelt angesehen werden sollte. Diese verständige Auffassung der Erzählung findet sich z. B. bei Abulfarâg', welcher in seiner hist. dynast. (ed. Pococke $_{81}$) diese Rettung Daniels mittheilt. Dass aber nichts erbeten werden soll von irgend einem Gott oder Menschen, ist ein ähnlich hyperbolischer Ausdruck, wie wenn nach Jon 3_{8} Menschen u. Thiere Busskleidung anlegen u. zu Gott rufen sollen. עד wie 2 Reg 9_{22}. אַרְיָוָתָא wie Dtn 33_{22} אַרְיָוָן, wogegen syr. arjavâthâ u. arjavân; der Sing. אריווא (für die übl. Form אריא) findet sich Merx chrest. targ. 164_{4}. **9** Für תְּקִים braucht nicht, wie Meinh zur Frage stellt, gelesen zu werden תְּקַיֵּם, da auch Num 30_{13} הקים für קַיֵּם bei אסר vorkommt. Im späteren Aram. kommt allerdings das Aphel von קום in der Bedeutung ratificiren nicht vor. רשם bezeichnet natürlich nicht

dem Gesetz der Meder und Perser, welches nicht aufgehoben wird. [10] Derohalben liess der König Darius die Schrift, nämlich das Verbot, aufsetzen.

[11] Und Daniel gieng, sowie er erfuhr, dass die Schrift aufgesetzt war, hinein in sein Haus; und offene Fenster hatte er in seinem Obergemach in der Richtung nach Jerusalem; und dreimal am Tage lag er auf seinen Knieen und verrichtete sein Gebet und seine Lobpreisung vor seinem Gott, dieweil er es vor diesem zu thun pflegte. [12] Da eilten jene Männer herzu und fanden Daniel betend und flehend vor seinem Gott. [13] Da nahten sie und sprachen vor dem König über das königliche Verbot: Hast du nicht ein Verbot schreiben lassen, dass jeder Mensch, welcher von irgend einem Gott oder Menschen etwas erbitten würde während dreissig Tage ausser von dir, o König, in die Löwengrube geworfen werden soll? Der König antwortete und sprach: Fest steht die Sache nach

---

die Unterschrift des Königs (Luther). לְהַשְׁנָיָה Inf. als Gerund. wie v. 16. Zur Unabänderlichkeit der pers. Gesetze s. Est 8 8; dass die Beamten vor Darius dem Meder sich zugleich auf persisches Recht berufen, ist ein Anachronismus. **10** כתבא ואסרא wie Jer 36 27 המגלה והדברים; das ו restringirt: und zwar, vgl. 4 10.

11 כדי auch hier temporal, simulatque, wie 3 7 u. sonst. כוין von Sing. כוה oder כוא, st. emph. in den babylon. vokalisirten Targg. פֻּוְּתָא, פֻּוְאֲתָא Merx Chr. Targ. 216. 1 Reg 6 4 hat das Targ. כוין פתיחן für den schwierigen Ausdruck des hebr. Textes חלוני שקפים אטמים. Die Fenster d. h. die Holztafel- oder Gitterverschlüsse konnten geöffnet werden nach 2 Reg 1 2. 13 17. עלית der aram. Ausdruck für das hebr. עליה z. B. T 2 Reg 23 12; genau entspricht *ὑπερῷον* (zur Bildung vgl. *πατρῷος*). Die עליה lag auf dem platten Dach (*ἐπὶ τὸ δῶμα* Act 10 9) und war besonders auch Gebetsstätte (a. a. O., Jdt 8 5). זמנין wie engl. times, vgl. palm. זבנין שגין ZDMG 37 570, auch syr. ברך part. act. Pe. hier in der ursprünglichen Bedeutung »die Kniee beugen« (anders 3 28) wie hebr. 2 Chr 6 13. צלי im Pe. sich neigen, im Pa. iterativ: die Gebetsverneigungen (arab. rakʿat) machen, dann überhaupt beten; daher der Name Messalianer מצלין (Esr 6 10) für die Euchiten. מודא ohne Synkope s. dagg. 2 23. 4 4. מצלא und מודא neben einander (mit בעו v. 14) auch P Ph 4 6. הודה in religiöser Bedeutung ist auch bei heidn. Aram. in Gebrauch (palmyr. Inschr.). Dass bei הודה an die Stelle des Akkus. קדם tritt (wie überaus oft in den Targg.), ist charakteristisch für das spätere Judenthum. Die drei Gebete (früh morgens, nachmittags 3 Uhr und bei Sonnenuntergang; Meinh u. Benzinger Hebr. Arch. 464 machen eine irrige Angabe, vgl. Schürer 2 237) schliessen sich an Ps 55 18 an. Die spätere synagogale Theologie führte jedes von ihnen auf das Beispiel der Erzväter zurück, doch die Sitte des dreimaligen Gebetes stammt nach der Ueberlieferung von den »Männern der grossen Synagoge« her; nach dem Aufhören des Opferdienstes sah man das dreifache Gebet als Ersatz für denselben an. Auch auf die Christen gieng die Sitte über, dreimal täglich zu beten (L. d. 12 Ap. 8). Die Haltung des Körpers beim Gebet ist im AT verschieden; es kommt vor das Stehen (z. B. 1 Sam 1 26), die Verneigung (Gen 24 26), das Knieen (1 Reg 8 54), das Hingestrecktsein auf dem Erdboden (Neh 8 6). Die Richtung des Betenden nach Jerusalem wird 1 Reg 8 44 erwähnt, genauer als Richtung nach dem Tempel bezeichnet ebenda v. 35. 38, vgl. Ez 8 16ff. Ps 5 8. 28 2. 3. Esr 4 58. Die Orientirung nach Jerusalem gieng gleichfalls auf die Christen der ältesten Zeit über, doch wurde bei ihnen hernach die Richtung nach Sonnenaufgang allgemein (Const. apost. 7 44 begründet mit 2 Chr 5 12; anders motivirt Greg. Nyss. de Or. 5 71 und besonders Joh. Damasc. 4 12). Vorübergehend hat auch Mohammed Jerusalem zur Qibla gemacht (Sprenger, Leben u. Lehre d. Moh. 3 49f.). Zu מן קדמת דנה (auch Esr 5 11) vgl. Inschrift des Panammû (aus Zindschirli) Z. 9: מן קדמתה als es vorher gewesen (freilich nach einem komparativisch zu fassenden Verb). **12** מִתְחַנַּן hebräischartige Bildung, s. dagegen v. 4. **14** Das erste די (recitativ

dem Gesetz der Meder und Perser, welches nicht aufgehoben wird. [14]Da antworteten und sprachen sie vor dem Könige: Daniel, welcher zu den jüdischen Exulanten gehört, hat auf dich, o König, nicht Acht gegeben noch auf das Verbot, das du hast aufsetzen lassen, sondern dreimal am Tage verrichtet er sein Gebet. [15]Da ward der König, als er das Wort hörte, sehr betrübt, und um Daniel trug er Sorge, ihn zu retten, und bis Sonnenuntergang bemühte er sich ihn zu erretten. [16]Da eilten jene Männer zum König herzu und sprachen zum König: Wisse, o König, dass es ein Gesetz der Meder und Perser ist, dass jegliches Verbot und Gebot, welches der König festgestellt hat, nicht verändert werden darf. [17]Da gab der König Befehl und man brachte Daniel und warf ihn in die Löwengrube. Dabei sprach der König zu Daniel: Dein Gott, welchem du ohne Unterlass dienst, möge dich erretten! [18]Und man brachte einen Stein, der auf die Öffnung der Grube gelegt wurde, und der König versiegelte ihn mit

---

wie v. 6) ist wohl nur versehentlich aus Anlass der zwei folgenden in den Text gekommen. **15** Ueber die Stellung von שגיא s. zu 5 9. עלוהי nicht gerade weil die Betrübniss als eine aufliegende Last vorgestellt ist (Meinh) denn v. 24 steht auch טאב עלוהי; vielmehr s. zu 4 24. בל sonst nicht im Aram. (doch syr., z. B. P Ex 7 23); da es nach der Etymologie (G Th) das sorgende Herz bezeichnet, passt es besonders hier; vgl. arab. aʿtinî bâlaka, sei aufmerksam auf mich; lâ ulqî ilaihi bâlân ich kümmere mich nicht um ihn; doch heisst auch חשים לב לְ sich bekümmern um etwas 1 Sam 9 20. Baer setzt מֶעָלֵי für die beiden gewöhnlichen Lesarten מֵעָלֵי und מֶעָלֵי. Es ist hier jedenfalls an den Sonnenuntergang zu denken, daher ist die Form מעלי von עלל herzuleiten, wiewohl der gewöhnliche Ausdruck vom Untergang der Sonne nicht עלל sondern טמע (vom Einsinken in das Meer) ist; z. B. Gen 15 12 im T Ps J: והוה שמשא קריבא למטמוע, T Jer ähnlich; dagegen O: והות שמשא לְמֵעַל, wie auch Ex 22 25 עד מֵיעַל שמשא; von diesem Inf. würde der st. constr. pl. מֶעָלֵי (oder מֵעָלֵי?) sein (dieser Pl. steht in demselben Ausdruck T Jer Num 25 4). Dagegen verweist N (GgA 1884 1020) auf die syr. Zeitbestimmungswörter maʿâlai, madnâḥai und vokalisirt darnach in hebr. Umformung (vgl. 5 7) מֶעָלֵי. Die Baersche Lesart lässt sich nur so erklären, dass die Masora gedankenlos Lev 11 4 und Dtn 14 7 nachgeahmt hat; denn dass sie an עלה gedacht habe, welches nicht aram. ist und selbst im Hebr. nicht vom Aufgehen der Sonne gebraucht wird (wie wohl vom Aufsteigen der Morgenröthe Gen 19 15) und dass sie den Sonnenaufgang hier gefunden habe, ist nicht anzunehmen (in der Inschr. des Panammû finden sich übrigens noch die hebr. Ausdrücke מן מוקא שמש ועד מערב Mitth. XI 11, 75). שדר Pa. ringen, Hithpa. sich Mühe geben, vgl. אשתדור Empörung Esr 4 15. 19; das auslautende r ist entstanden aus l, welches im nachbibl. Hebr. Targ. u. Syr. erhalten ist; im Arab. steht insadala und insadara neben einander (vgl. die Doppelform Beliar u. Belial 2 Kor 6 15; hebr. אלמנה, חלצים, מנור u. syr. aram. armĕlâ, חרצא, naulâ). **16** Das Genitivverhältniss durch לְ umschrieben (anders v. 9. 13), weil דת unbestimmt bleiben soll, vgl. מזמור לדוד. **17** Ausführung statt Inhalt des Befehls wie 5 29. Bei רמו fehlt das Obj. wie v. 6. תדירא leitet K 60 6 von שדר ab u. übersetzt »eifrig«; aber nach dieser Etymologie würde es vielmehr »mit Mühe, Anstrengung« bezeichnen (s. zu v. 15). Auch entspricht der Gebrauch von תדירא vielmehr der Bedeutung »immerwährend«; in den Targg. ist תדיר = תמיד, עלת תדירא = עולת תמיד Ex 29 42); mit ב wie hier heisst es ununterbrochen O Lev 24 3. T Hab 1 17; im Rabb. התדיר fortsetzen; also bleibt man besser bei der üblichen Ableitung von דור umkreisen. Zum Sinn: Was nach der Absicht deiner Widersacher die Veranlassung deines Unterganges sein soll, möge nach der Allmacht deines Gottes die Ursache deiner Errettung sein. **18** Zu היתית s. Einl. 5. Verderbt ist wohl שְׂמַת aus שָׂמַת (ähnlich wie Ez 22 18 סוג Qrê für סיג Kthîbh), vgl. שִׂים 3 29. 4 3. על־פם גבא vgl. O Ps J Gen 29 2 על־פם בירא. גבא ist, der Etymologie entsprechend, etwa wie eine

seinem Siegelringe und mit den Siegelringen seiner Gewaltigen, dass nichts Anderes mit Daniel geschehe. [19]Dann gieng der König weg in seinen Palast und brachte die Nacht mit Fasten zu, und Kebsweiber liess er nicht vor sich bringen, und sein Schlaf floh ihn. [20]Da stand der König beim Morgenroth [bei Tageslicht] auf und eilends gieng er hin zur Löwengrube; [21]und als er der Grube sich näherte, rief er dem Daniel mit schmerzvoller Stimme; der König sprach zu Daniel: Daniel, Knecht des lebendigen Gottes, hat dein Gott, dem du ohne Unterlass dienst, dich von den Löwen zu erretten vermocht? [22]Da redete Daniel mit dem König: O König, lebe immerdar! [23]Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Rachen der Löwen verschlossen und sie haben mich nicht verletzt, deshalb weil vor ihm Unschuld an mir gefunden ist, und auch vor dir, o König, habe ich nichts Frevelhaftes gethan. [24]Da ward der König sehr froh und befahl, Daniel aus der Grube heraufzuziehen; und Daniel wurde heraufgezogen und kein Schaden wurde an ihm gefunden, weil er auf seinen Gott vertraut hatte. [25]Und auf den Befehl des Königs brachte man jene Männer, welche Daniel

---

Cisterne (גֵּב 2 Reg 3$_{16}$, גֶּבֶא Jes 30$_{14}$) zu denken, wie der Ausdruck auch in den Targg. dem hebr. בור entspricht. עזקא von עזק spalten, eingraben, in den Targg. für טבעת und חותם. Siegelringe bei den Babyloniern werden erwähnt Her 1$_{195}$; bei den Persern s. Bl 5$_{292}$. Abbildung des Siegels des Darius I. Justi, Gesch. Pers. $_{112}$. חשנא ganz allgemein, daher in diesem Fall doppelsinnig, so dass Sept richtig umschreiben: *ὅπως μὴ ἀπ' αὐτῶν (τῶν μεγιστάνων) ἀρθῇ ὁ Δανιὴλ ἢ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀνασπάσῃ ἐκ τοῦ λάκκου.* צבו im Targ. und Talm. nur in der ursprünglichen Bedeutung = Wollen, Verlangen; aber wie hier im Palmyr. על צבותא אלן = *περὶ τούτων*, בכל צבו *παντὶ τρόπῳ* ZDMG 42$_{397}$; so auch P Act 18$_{15}$. Hebr 6$_{18}$ (ähnlicher Bedeutungsübergang bei חפץ im Koh u. Talm.). Das ב dient zur Specialisirung wie v. 6. **19** בת טות von P einfach beibehalten, wiewohl טות im Syr. nicht vorkommt, so dass Afrem. es durch zĕjâmâ erklären muss. טות (eine Form wie קצת, כנת, von טות convolutus est sc. visceribus = famem passus est G Th; daher Aphel spinnen) steht ganz adverbial, vgl. P Act 25$_{11.16}$. mauhĕbhath = *δωρεάν;* s. auch zu 2$_{7}$ u. N syr. Gr. $_{155}$. Abulfarâg' l. c. übersetzt bâta ṭâvijân. דחוה war schon den alten Uebersetzern unverständlich (Th *ἐδέσματα*, so auch P u. H nach jüdischer Tradition = שלחן לאכול (Raschi)); Bertholdt hat den Ausdruck zuerst wie oben erklärt unter Hinzuziehung des Arab. עלוהי s. zu 2$_{1}$. Das Dag. in שנתה erklärt K 56 b β als D. f. dirimens; da es auch im Syr. gesprochen wird, hat es wohl seinen Ursprung in dem Bestreben den Schein der Triliteralität herzustellen. **20** שפרפרא eine Bildung wie das hebr. אדמדם und Aehnl., in den Targg. für שחר und נשף, vgl. arab. safara hell leuchten, bes. vom Morgenlicht, syr. zefrâ und shafrâ. בנגהא nur eine Glosse, s. Einl. 13, denn ohne Grund behauptet Meinh, von den beiden synonymen Ausdrücken sei der eine bestimmter, der andere allgemeiner. בהתבהלה wie 3$_{24}$. **21** בקל עציב fast ebenso PsJ Ex 12$_{31}$ T Est 4$_{1}$ בקל עָצֵב. **22** עם nach מלל wie O Ex 6$_{29}$ für אל nach דבר. **23** וּסְגַר s. zu 4$_{33}$ (G-K 10$_{2}$ A b). זכו steht in den Targg. für die Textwörter צדקה (z. B. O Gen 15$_{6}$) und נקיון (z. B. Ps 26$_{6}$); der Ausdruck wird in der rabbin. Theologie sehr wichtig, indem er das Verdienst vor Gott bezeichnet (daher auch der Pl. זכיות resp. זכותא merita, זכות אבות die stellvertretende Gerechtigkeit der Väter); hier aber hat er noch die ursprüngl. Bedeutung Reinheit. **24** Aus הַסקה für הסלקה wird הנסקה (Wright, Comp. Gramm. $_{69}$; spec. z. B. im Assyr. Delitzsch Assyr. Gr. 52). הסק Ho. wie 4$_{33}$. 5$_{20}$; dasselbe Ho. auch im Palmyr. ZDMG 37$_{570}$, Z. 8. הֵימִן behält diese an das hebr. האמין anklingende Form auch im späteren Aram. **25** עד די nicht anders als sonst wenn das Perf. darauf folgt = so lange bis; wiewohl im späteren Aram. und Syr. in solchen Fällen (wie auch im späteren Hebr. bei עד־אשר) eine Negation eingefügt wird, z. B. Koh 12$_{1}$. P Act 2$_{20}$ (dagg. Mt 1$_{25}$); P hat daher

verleumdet hatten, und warf sie in die Löwengrube, sie selbst und ihre Kinder und ihre Weiber; und sie gelangten nicht zum Boden der Grube, bis die Löwen sich ihrer bemächtigten und alle ihre Gebeine zermalmten. [26]Da schrieb der König Darius: Allen Völkern, Stämmen u. Sprachen, welche auf der ganzen Erde wohnen, euer Heil sei gross! [27]Von mir ist Befehl gegeben, dass im ganzen Bereich meines Königthums man sich fürchten und scheuen soll vor dem Gott Daniels, denn er ist der lebendige Gott und bleibt in Ewigkeit und sein Königreich wird nicht geschädigt und seine Herrschaft währt bis an das Ende. [28]Er bewahrt und errettet und thut Zeichen und Wunder am Himmel und auf Erden, er, welcher Daniel bewahrt hat vor der Gewalt des Löwen. [29]Und dieser Daniel stand in hohem Glück während der Regierung des Darius und während der Regierung Kores des Persers.

II. Daniels Gesichte. Kap. 7—12.

7 [1]Im ersten Jahr Belsazars, des Königs von Babel, sah Daniel einen Traum, und Gesichte seines Hauptes (hatte er) auf seinem Lager. Da schrieb er den Traum und gab einen vollständigen Bericht. [2]Also Daniel sprach: Ich habe gesehen in meinem Gesicht bei Nacht, und siehe, die vier Winde des

---

mit unserm עד־די nichts anfangen können (Abulfarâǵ l. l. setzt mâ . . . illâ; aber wie hier steht לא seq. עד ש Joma 1 8. 6 6). Der Tod des Verwandten wird als persische Strafe bezeugt Her. 3 119. Amm. Marc. 23 6 ob noxam unius omnis propinquitas perit (ähnliches bei den Isr. Jos 7 24ff. 2 Sam 21 1. 5ff.). שלט mit ב über Jemanden herfallen wie Est 9 1; T Jdc 15 12 für hebr. פגע. הדקו K 46 3 b. **27** דחל von der Gottesfurcht auch im Palmyr. Der Relativsatz ist Praedikat wie 7 14: Sein Reich ist ein solches, das nicht zerstört wird. עד־סופא auch 7 26 = לקץ ἕως συντελείας αἰῶνος. **28** יד nach 1 Sam 17 37. Ps 22 21 = Tatze; wenn man es nicht allgemeiner fassen will wie 8 4. Jes 47 14 u. öfter = Gewalt. **29** הצלח s. zu 3 30.

Kap. 7. Daniel erstattet Bericht über ein Traumgesicht, in welchem ihm nach einander vier reissende Thiere und sodann das Gericht über dieselben durch einen Hochbetagten und die Aussendung eines Menschensohnes zu ewiger Herrschaft erschienen sind (v. 1—14) und über die ihm gewordene Deutung dieses Gesichtes (v. 15—21).

1 Die beiden sachlich von einander geschiedenen Theile des Buches sind auch äusserlich von einander geschieden, indem jeder seine besondere chronologische Anordnung hat. Ueber Belsazar s. Einl. 8; über Träume als Gesichte des Hauptes s. zu 2 28. ראש nicht Hauptsache (dann müsste es רֵאשָׁה heissen; sondern ראש מלין wie Ps 119 160 ראש דברים. 2 עם zeitlich s. zu 3 33. ארו nur in diesem Kap., sonst im Danielbuch אלו, welches aber auch hier vorkommt v. 8; über beide s. zu 2 31. Die vier Winde werden nicht deshalb erwähnt, weil die vier Thiere »das Resultat von dem Zusammenstoss himmlischer (Winde) und irdischer (Meere) Mächte« sind (Meinh), denn im Folgendeu ist nichts davon gesagt, dass die vier Reiche theilweise himmlischen Ursprungs sind (s. dagegen v. 17); der Zusatz שמיא hat lediglich ausmalende Bedeutung, wie in den Ausdrücken ענני שמיא v. 13, טל שמיא 4 30, עוף השמים, מטר השמים. Vielmehr wird durch die Erwähnung der Winde das Kreisen des Meeres eingeführt, und mit ihrer Vierzahl schon die Vierzahl der Thiere vorbereitet. מגיחן nicht innerlich transitiv (K 33 1 c), sondern es ist, wie öfter im Targ. (z. B. Jos 23 3), קרבא dabei zu ergänzen (welches z. B. O Num 21 1

Himmels brachen hervor gegen das grosse Meer. [3] Und vier gewaltige Thiere stiegen herauf aus dem Meer, verschieden von einander. [4] Das erste war wie ein Löwe und hatte Adlerflügel; ich schaute, bis dass seine Flügel ausgerauft wurden und es wurde aufgehoben von der Erde und auf Füsse wie ein Mensch wurde es gestellt und das Herz eines Menschen wurde ihm gegeben. [5] Und siehe, ein anderes Thier [ein zweites] glich einem Bären, [und auf eine Seite wurde es gestellt] und während noch drei Rippen in seinem Munde, zwischen

---

dabei steht) = einen Vorstoss machen (gleichsam vom Hinterhalt aus Jdc 20 33); ל im feindl. Sinn. ימא רבא entspräche dem hebr. הים הגדול Num 34 6. 7, das dort das mittelländische Meer bezeichnet (sonst הים האחרון genannt). Hier ist der Begriff überhaupt nicht geographisch zu fassen (Apk 17 15). **3** Wie die Wichtigkeit einzelner Ströme für die ältesten Reiche darauf führte, die Reiche als solche Ströme darzustellen, so führte wohl das Vorkommen auffallender Thierarten in einzelnen Ländern darauf, diese Länder durch derartige Thiere zu symbolisiren (wie ja auch charakteristische Pflanzen als Symbole für die Länder, in denen sie wachsen, gebraucht werden, so das Schilf für Aegypten Jes 36 6. Ez 29 6); also das Krokodil Jes 27 1. Ez 29 3. 32 2. Ps 74 13f. oder das Nilpferd Jes 51 9 für Aegypten zu setzen. Beim nächsten Schritt machte sich dann die Symbolik von diesem Anhalt los. **4** גף (wurzelverschieden von hebr. גף Rücken, Höhe, aram. גבא Ufer, von גָּבַף konvex sein) bezeichnet im Talm. den Flügel (hebr. אבר) im Unterschied von כנף Fittich (beides neben einander Ez 17 3), so dass schon dadurch die Herleitung von גף = כנף (K 55 4) ausgeschlossen ist; auch die Nebenform גדפא (T Job 39 13; auch im Mand.) führt auf גדף, arab. g'adafa fliegen, rudern (N in GgA 1884 1019). רגלין dem Sinn nach nicht Dual; der Mensch wird nicht als Zweifüssler den Vierfüsslern, sondern als am Erdboden haftendes Geschöpf den Vögeln gegenübergestellt, und somit hier der Niedergang der hochfahrenden Gewalt des Thieres bezeichnet. Darauf kommen auch hinaus die Worte ונטילת מן־ארעא; Meinh erklärt: es wird aufrecht gestellt, insofern das Thier dem Menschen gegenüber an dem Boden haftet; aber man sieht nicht ein, weshalb ein so bedeutungsloser Zug des Bildes in Worte gekleidet sein sollte; man nehme נטל in dem Sinn, den es Jes 40 15 hat: es wird mit Leichtigkeit weggeschafft. הקימת über die auffällige (aber durchaus nicht auffällig betonte) Hophalform K 45, 3 5. Die Deutung des ersten Thieres wird sich gern anlehnen an Kap. 2. Dann bezeichnet der Löwe mit Adlerflügeln das babyl. Reich des Nebukadnezar. Wirklich wird derselbe Jer 49 19. 50 17 mit einem Löwen und Jer 49 22. 48 40 mit einem Adler verglichen; nicht hierher gehört, dass Löwe und Adler Bilder von Musterhelden sind (Meinh), denn unserm Verfasser liegt nichts daran, auf »die edle königliche Erscheinung des babylonischen Reiches« hinzuweisen. Wohl aber kann eine Bezugnahme auf die babyl. Bilder geflügelter Löwen (s. die Abbildung HbA unter Nergal) angenommen werden. Die mit Neb. vorgehende Veränderung steht irgendwie mit der auch Kap. 4 angedeuteten Katastrophe in Verbindung; möglicher Weise liegt der Schilderung die Erinnerung daran zu Grunde, dass Neb. während des letzten Jahrzehnts seiner Regierung nicht wie bisher als Eroberer auftrat, sondern den Werken des Friedens lebte. Doch steht die Darstellung hier formell im Gegensatz zu Kap. 4; hier wird das gewaltige Thier ein schwacher Mensch, dort der gewaltige Mensch ein ohnmächtiges Thier. B findet hier den Gedanken: the empire is humanized in the person of its representative; dagegen sprechen alle Ausdrücke, die hier gebraucht sind, etwa mit Ausnahme der letzten ולבב אנש יהיב לה. Aber auch darüber sagt B mit Unrecht: A man's heart evidently implies superior intelligence, not loss of power; vgl. dagegen z. B. 2 Sam 17 10. **5** אחרי s. zu 2 39; daneben sieht תנינה in Vergleich mit v. 6 u. 7 wie ein Einschiebsel aus. Die Worte ולשטר־חד הקימת sind räthselhaft. Zunächst ist הֳקימת in die Hophalform von v. 4 zu ändern (N GgA 1867 1784). Für שׂטר hat eine weniger gute Lesart שׁטר, welches des Sinnes halber nicht = משטר Herrschaft sein kann; das

seinen Zähnen, waren, sprach man so zu ihm: Steh auf, friss viel Fleisch. [6]Nach diesem sah ich, und siehe ein anderes, wie ein Panther, und es hatte vier Flügel eines Vogels an seinen Seiten, und vier Köpfe hatte das Thier, und Herrschaft wurde ihm gegeben. [7]Nach diesem sah ich in den Gesichten der Nacht, und siehe ein viertes Thier, ein schreckliches und furchtbares und überaus starkes, und es hatte gewaltige Zähne von Eisen; es frass und zermalmte und den Rest zertrat es mit seinen Füssen; und es war verschieden von allen

---

dem arab. shatr Seite entsprechende Wort muss nach den Gesetzen der Lautverschiebung שׂ (ס) haben. Der Vergleich mit dem syr. sâm lasṭar seorsum posuit, lĕḥad sĕṭar seorsum giebt den Sinn: Es wurde beiseit gestellt (darauf kommt auch die Erklärung Afrems zur Stelle hinaus: ʿal dĕbûḥdâneh lĕḥûd amlekh, sowie die Lesart סתר Versteck). Das passt schlecht in die Bildersprache unseres Abschnittes, am wenigsten in unsern Vers, welcher die Fressgier des zweiten Thieres schildert. Wir haben daher wahrscheinlich die an verkehrter Stelle in den Text gedrungene Glosse zu den Worten ונטילת מן ארעא oder auch zu ועל־רגלין כאנש הקימת; diese drei Sätze kommen sämmtlich darauf hinaus, dass das erste Reich seine Gewalt einbüsste. Das Dag. f. in סמה hat nur eine sehr schwache Analogie in der arab. Form, auf welche K 61 2 verweist, da dieselbe nur ganz vereinzelt des Metrums wegen vorkommt. כן im bibl. Aram. stets auf das Folgende bezüglich, in welchem Fall im Hebr. nicht כן sondern כה steht. Das Bild des Bären ist dadurch nahegelegt, dass er nächst dem Löwen das stärkste Raubthier ist, das im Orient vorkommt; um seiner Gefrässigkeit willen nennt ihn Aristoteles (h. n. 8 5) *ζῶον παμφάγον;* ein Bär als Traumgesicht wird erwähnt in einem »auguralwissenschaftlichen« Werke, von welchem Fragmente in Ninive gefunden sind Lenormant, Magie 492. Die drei Rippen sind nicht auszudeuten; welchen Zweck hätte es für den Verfasser und den ursprünglichen Leserkreis des Buches gehabt, hier eine Anspielung auf ferne Vergangenheit zu machen, und wie hätte der letztere sie bei ihrer Unbestimmtheit verstehen können? Es ist sogar müssig, für den Bären einen bestimmten Herrscher oder ein Reich zu suchen (s. zu 2 39); man beachte übrigens, dass eine Differenz zwischen der Charakterisirung des zweiten Reiches 2 39 und der hier gegebenen Beschreibung des zweiten Thieres vorliegt. **6** גב hat hier seine ursprüngliche Bedeutung (vgl. arab. ǵanb; גנב eig. beseitigen), wie syr. gabbâ (P Akt 23 19); später kommt es dann zu der Bedeutung des wurzelverschiedenen hebr. גב (von גבב, vgl. גבבא T Ps 68 16), Höhe, Rücken; so entsteht einerseits die Praeposition גב = bei (z. B. Job 19 4), anderseits על גבי = über (z. B. PsJ Lev 1 17, woraus אגב Abboth 4 13 b). In der Apk (13 2) wird das römische Reich unter dem Bilde eines (mit Bärentatzen und Löwenrachen versehenen) Pardels dargestellt. Hier ist eine bestimmte Beziehung auf ein einzelnes Reich oder einen bestimmten Herrscher ebenso wenig gegeben, wie bei dem zweiten Thier. Die vier Flügel bezeichnen nicht die Himmelsrichtungen, denn von dem persischen Reich, an welches natürlich zumeist zu denken wäre, ist 8 4 ausdrücklich gesagt, dass es nur nach drei Richtungen sich ausdehne. Ebenso wenig ist bei den vier Häuptern an die vier persischen Könige 11 2 zu denken, denn die Häupter folgen nicht einander, sondern sind gleichzeitig. Die vier Flügel und vier Häupter sollen nur eine allseitige Ausbreitung eines (nicht näher zu bestimmenden) Reichs ausmalen. **7** Nur hier das Kthîbh באתר, welches beweist, dass das sonst übliche בתר s. v. a. auf der Spur (אתר 2 25; vgl. arab. fî ithrihi) Jemandes ist. אימתני für אימתנית s. zu 2 39; zur Bildung des Wortes vgl. reḥmthân P 1 Pt 3 8. מַדֲּקָה der Chateph-Vokal erklärt sich aus der emphatischen Natur des ק vgl. v. 23. משניא Ausfall des Dag. im Nûn wie im Hebr. z. B. מְשַׂנְאַי Ps 18 41. Die Verschiedenheit des vierten Reiches von den vorhergehenden wird auch v. 23 hervorgehoben. Sie liegt nicht, wie Mehrere meinen, in dem occidentalischen Charakter des Reiches Alexanders d. Gr., das ohne Zweifel unter dem vierten Thiere wie Kap. 2 unter den Schenkeln des Thieres verstanden ist; das störende u. zerstörende Hereinbrechen des Eroberers ist

Thieren, die vor ihm gewesen waren, und hatte zehn Hörner. [8]Acht gab ich auf die Hörner, und siehe ein andres kleines Horn stieg auf zwischen ihnen, und drei von den früheren Hörnern wurden entwurzelt vor demselben; und siehe, Augen wie Menschenaugen waren an diesem Horn, und ein Mund, welcher Gewaltiges redete. [9]Ich schaute, bis dass Stühle gesetzt wurden, und ein Hochbetagter setzte sich; sein Gewand war wie weisser Schnee und das Haar seines Hauptes war wie reine Wolle; sein Stuhl war Feuerflammen, die Räder desselben lodern-

---

gemeint, das der Folgezeit in schrecklichem Andenken blieb. Ueber die Bedeutung der zehn Hörner s. z. flg. v. **8** שכל Hithpa. hier in seiner ursprünglichsten Bedeutung: die Gestalt (arab. shakl) eines Gegenstandes sich merken; so oft in den Targg. geradezu = anschauen (z. B. Ps 25 15. O Ex 3 6); dann verständig werden (z. B. O Gen 3 6), vgl. שכלתנו 5 11. זעיר kann nicht damit begründet sein, dass Antiochus als Geissel in Rom war (1 Mak 1 11), sondern enthält eine, wenngleich orakelhaft versteckte, Anspielung darauf, dass Ant. der jüngere, nicht erbberechtigte, Sohn Antiochus' III. war; s. zu 8 9. סלקת ohne Grund (bei Munach) für סלקת. Die Maskulinendungen stehen wie immer im Kthîbh auch für das Fem.; in ihrem Gebrauch ist also nichts Besonderes zu suchen (gegen Meinh). עינין der Plur. steht sonst nicht von Gliedpaaren (s. v. 4. 7 bis); hier ist durch den Plur. angedeutet, dass das Horn mit Augen ganz bedeckt ist — ein Bild für Umsichtigkeit (8 23); im Hebr. steht der Du. auch für den Plur. Zch 3 9. Zum Ausdruck מלל רברבן vgl. דבר נפלאות 11 36; דבר גדולות Ps 12 4; הגדיל את־פיו Ob 12; *λαλεῖν μεγάλα* Apk 13 5 (P dort: fumâ damĕmallel raurĕbhâthâ); *μέγα εἰπεῖν* Hom. Od. 16 243; die übermüthigen Reden des Ant. sind auch 1 Mak 1 24 erwähnt. Je näher das Traumbild der Gegenwart des Vf. kommt, desto bestimmter darf seine Ausdeutung werden. Darum hat man unter dem andern, d. h. elften, zuerst kleinen Horn Ant. IV. zu verstehen. Nur sollte man nicht (wie Meinh) unter allen Hörnern syr. Fürsten verstehen; dann würde nicht gesagt sein können: das vierte Thier hatte zehn Hörner. Sondern die zehn Hörner bezeichnen die vielgespaltene Diadachenherrschaft überhaupt, wobei man sich nicht abzumühen braucht, die genaue Zehnzahl herauszubringen; das ist ebenso nutzlos, wie wenn Aben Ezra z. d. St. zehn mohammedanische Reiche aufzählt. Es fragt sich sogar, ob man die drei entwurzelten d. h. gewaltsam entfernten Hörner zu deuten braucht; will man die Zahl nicht blos kyklisch fassen, so bezieht sie sich auf Seleukos IV., von seinem Minister Heliodoros vergiftet; auf diesen Usurpator (App. Syr. 45), welcher von dem pergamenischen König Eumenes u. dessen Bruder Attalos vom Thron gestossen wurde, und auf Demetrios, den Sohn u. rechtmässigen Nachfolger Seleukos' IV., welcher als Geissel sich in Rom befand, während Antiochus die Herrschaft führte. Meinh versteht unter dem dritten entwurzelten Horn Ptolemäus Philometor, welcher sich als Sohn der Kleopatra, der Schwester Seleukos' IV. u. Antiochos' IV., für erbberechtigt gehalten habe; aber es ist nicht nachzuweisen, dass dieser thatsächlich Ansprüche auf Syrien gemacht habe und mit diesen gewaltsam zurückgewiesen sei. **9** Die Mehrzahl כרסון zeigt, dass nicht an Herrscherthrone, sondern an die Stühle der Richter (v. 10) zu denken ist, vgl. כסאות למשפט Ps 122 5. רמיו wie אשתיו 5 3; der Begriff des Eiligen liegt nicht darin (gegen Meinh); vgl. T Jer 1 15 וירמון גבר כרסוהי für das Hebr. ויתנו איש כסאו, sowie assyr. nirmû u. syr. tarmîthâ fundamentum; den gleichen Bedeutungsübergang findet man bei ירה, s. Gen 31 51; auch würde die Eile dem Decorum der himmlischen Gerichtsscene widersprechen. Gott heisst im Gegensatz zu den »neuen Göttern« (Jdc 5 8. Dtn 32 17) »ein Hochbetagter« (s. dagegen v. 22 der Hochbetagte); nicht übel erklärt Hippol. (ed. Bratke 9 Z. 25): *Παλαιὸν μὲν οὖν ἡμερῶν οὐχ ἕτερον λέγει ἀλλ' ἢ . . . . τὸν παλαιοῦντα τὰς ἡμέρας οὐκ αὐτὸν ὑπὸ χρόνων ἢ ἡμερῶν παλαιούμενον.* Die Verbindung des Adj. mit dem Subst. ist ähnlich wie יפה־תאר Gen 39 6, גדל כח Nah 1 3, wie der lat. Ausdruck integer vitae; das Subst. bezeichnet die Sphäre, in welcher das Adj. seine Geltung hat,

des Feuer. [10] Ein Feuerstrom schwoll an und gieng aus von ihm; tausend Tausende dienten ihm, und ein Myriade von Myriaden warteten sein. Das Gericht setzte sich und die Bücher wurden aufgethan. [11] [Ich schaute,] Da, ob des Schalles der gewaltigen Worte, welche das Horn redete — ich schaute, bis dass getödtet wurde das Thier und vernichtet wurde sein Leib und übergeben wurde dem Brande des Feuers. [12] Und auch die Herrschaft der übrigen Thiere wurde aufgehoben; nämlich Länge hinsichtlich des Lebens war ihnen gegeben bis auf Zeit und Frist. [13] Ich schaute in den Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels wie ein Sohn eines Menschen kam Jemand, und bis zu dem Hochbetagten gelangte er und vor ihn wurde er gebracht.

---

hier allerdings nicht unterscheidender, sondern ausmalender Weise. Schnee und Wolle sind von sprichwörtlicher Reinheit Jes 1 18. Aus unserer Stelle ist entlehnt Apk 1 14. Die Erwähnung der Räder zeigt, dass die Vorstellung des Thrones in die eines Wagens, der nach Ez 1 in den Targg. öfter erwähnten מרכבתא übergeht. **10** נגד nicht fliessen, wie die Wörterbücher angeben, sondern schwellen (T 2 Chr 32 4 für שָׁטַף; so auch in Talm. z. B. Abhoth 1 13 נגד שמא אבד שמא); zu dem Bedeutungsübergang in הגיד vgl. הביע. Zum Sinn vgl. Ps 97 3. אלפים Gedankenlosigkeit eines Abschreibers (wie Esr 4 13), herbeigeführt durch die hebräischklingende Verbindungsform אַלְפֵי. Das K. רִבְּוָן von רִבּוֹ = רִבּוֹא, wie מַלְכְּוָן von מַלְכּוֹ; das Q. רִבְבָן von רִבְבָה = hebr. רְבָבָה. Zum Sinn Hier. ad l.: hunc adhibuit numerum propheta quo maiorem multitudinem humanus sermo explicare nequiverit. יקומון für תקום, leicht erklärliche constructio ad sensum. דין Gerichtshof; B vergleicht treffend סוד = vertrauter Kreis; P las דַּיָּן. ספרין פתיחו (Apk 20 12) gleichsam von den Akten, auf Grund derer Gericht gehalten wird, der Ausdruck ist weitere Ausmalung von דינא יתיב. **11** Die ersten beiden Worte sind durch Doppelschreibung entstanden, zumal אדין sonst immer am Anfang des Satzes steht. מן kausativ wie 5 19. Bei der Schilderung des Strafgerichts tritt anstatt des Horns das Thier ein; hiernach sind **12** unter den übrigen Thieren nicht die drei ersten Thiere zu verstehen, welche ja bereits vor dem vierten verschwunden sind, sondern die übrigen Hörner d. h. überhaupt die Diadochenherrscher. Zwar wäre es möglich, העדיו als Plusquamperf. zu fassen; doch hätte man dann eine nachhinkende Bemerkung, welche ganz unnütz wäre. Das ו am Anfang der 2. Vershälfte ist explikativ. Ueber die Baersche Lesart ארכה s. zu 4 24. Zu ב s. zu 6 6. 18. זמן ist das gewöhnlichere Wort, עדן bezeichnet die Periode (Jes 64 5). Zum Sinn vgl. Act 17 26. **13** עם nachgeahmt Mrc. 14 62. Apk 1 7 *μετὰ τῶν νεφελῶν*, sonst auch *ἐπὶ* = על Jes 19 1. Ps 104 3; עם steht hier ebenso lokal wie v. 2 und 3 33 temporal (vgl. *ὁμοῦ νεφέεσσι* Hom. Il. 5 867). כבר אנש ein Gegensatz dazu 3 25 דמא לבר־אלהין; aber der hier beabsichtigte Gegensatz ist ohne Zweifel v. 4 כאריה u. s. w. Das כ dient hier ebenso wie dort u. v. 6 zum Vergleich (v. 5 ist dafür דמא ל gesetzt). Der Ausdruck בר אנש = hebr. בן־אדם bezeichnet einen dem Menschengeschlecht Angehörenden 8 17 u. sonst; ähnliche Ausdrücke sind בני היונים Jo 4 6; בני אביון Ps 72 4; ילדי נכרים Jes 2 6. Während also die zuerst vorgeführten Herrscher mit reissenden Thieren verglichen werden, gleicht dieser Herrscher (s. d. flg. v.) einem Menschen, ohne die furchtbaren Waffen und zerstörenden Begierden jener Thiere. Denn nicht auf die geistige Erhabenheit des Menschen über die Thiere ist hier reflektirt, vielmehr ist der Gedanke Jes 11 6—9 andersartig ausgedrückt. Bei הקרבוהי darf man nicht fragen, wer ihn hingebracht habe (Meinh: die Engel), sondern muss den Ausdruck einfach passivisch fassen. Am wenigsten darf man (etwa unter Berufung auf 1 Ths 4 17) herauslesen, dass der Menschensohn von der Erde her zu Gott gebracht wird; dagegen spricht אתא הוא, das doch eine Annäherung an den Visionär bezeichnet. Der Menschensohn kommt aus dem Hintergrund des unsichtbaren Himmels, gelangt zu dem Alten und tritt bei ihm in die Weltherrschaft ein.

[14] Und ihm ward gegeben Herrschaft, Ehre und Königswürde, und alle Völker, Nationen und Sprachen dienten ihm. Seine Herrschaft ist ewige Herrschaft, welche nicht aufgehoben wird, und seine Königswürde wird nicht geschädigt.

[15] Es betrübte sich mein, Daniels, Geist in seiner Hülle, und die Ge-

---

14 Häufung der Ausdrücke wie 2 2 und oft im Dan. פלח zunächst wie v. 27 und in den Targg. nicht selten (z. B. Gen 14 4. 29 15 O) für den Dienst welcher Menschen erwiesen wird. Aber die hier von der Herrschaft des Menschensohnes gebrauchten Ausdrücke bezeichnen 3 33. 4 31. 6 27 die Herrschaft Gottes, so dass der durch seine menschliche Erscheinung charakterisirte Herrscher hier der Träger der Gottesherrschaft ist. Ist nun dieser Träger eine Kollektivpersönlichkeit, nämlich das auserwählte Volk, oder der König desselben, d. h. der Messias? Die Uebereinstimmung unseres v. mit v. 27 ist der Hauptgrund, welcher fast alle neueren Ausleger bewogen hat, den Menschensohn kollektivisch zu fassen. Aber wie verschieden ist, was von den Wegen ausgesagt wird, auf welchen einerseits der Menschensohn, andererseits das Volk der Heiligen zu seiner Machtfülle gelangt! Der Menschensohn kommt mit den Wolken des Himmels, in einer durch keinen Widerstand gestörten feierlichen Ruhe; das Volk der Heiligen muss durch die schwerste Bedrängniss hindurch v. 21. 25; identisch werden also beide nicht gesetzt. Aber sie stehen in näherem Zusammenhang, als unsere moderne Anschauung nachfühlen kann, welche Herrscher u. Volk unterscheidet, weil überhaupt das l'état c'est moi ein überwundener Standpunkt für uns ist. Jene Alternative ist unzulässig; was vom König gilt, gilt von seinem Reich und Volk, und umgekehrt; Bücher und Zeitungen sagen: Russland, das Volk sagt: der Russe, am liebsten: der Czar, und sagt nicht allein so, sondern denkt auch zunächst nur an das Staatsoberhaupt; umgekehrt steht z. B. bei Shakespeare das Reich für den König. Daher treten v. 17. 24. 8 20.21 immer wieder die Könige ein, wo wir zunächst die Königreiche erwähnt zu sehen erwarten. Zieht man diese volksthümliche, im Orient besonders naheliegende Rede- und Anschauungsweise in Betracht, so wird man sich einerseits über Schwankungen des Ausdrucks nicht wundern, andererseits nicht fordern, dass, wenn hier vom Messias die Rede ist, derselbe in unserm Buche für sich eine besonders hervortretende Rolle spielen müsste. Aber aus der Uebereinstimmung unseres v. mit v. 27 zu schliessen, dass hier wie dort das Volk der Heiligen gemeint sein müsse, ist ebenso unnöthig, wie aus der Uebereinstimmung von 2 44 mit 2 34 zu folgern, dass der Stein das jüdische Volk bezeichnen soll. Der Stein 2 34 bezeichnet das göttliche Eingreifen, hingegen 2 44 besagt, was dem jüdischen Volk daraus erwächst; so ist hier von dem gottgesandten König die Rede, v. 27 von dem, was das Volk durch denselben gewinnt; die Deutung der Vision wird zur weiter ausführenden Auslegung derselben. Vorausgesetzt wird allerdings hierbei, dass die Vorstellung des Gottesreichs den Juden zur Zeit der Entstehung unseres Buches gipfelte in der Vorstellung des messianischen Herrschers; das darf aber vor Allem von den Kreisen, in welchem unser Buch entstand, vorausgesetzt werden (Wellh., Pharis. u. Sadd. 24 ff., s. auch Schürer 2 427 ff.). Zur Geschichte der Auslegung: das Henochbuch (s. Einl. 23), der Talmud (Sanh. 98a), nach dem Vorgange Christi (s. Einl. 24) die alte Kirche (Justin Dial. c. Tryph. 31, Afrem in seinen Scholien z. d. St.) und die Mehrzahl der jüdischen und christlichen Erklärer bis auf unsere Zeit verstehen unter כבר אנש den Messias; dagegen finden darin einen Ausdruck für das Gottesvolk Aben Ezra, Hofmann, Hitzig, Meinh, B.

15 אתכרִיַּת das stammhafte Jod durch Dagessirung geschützt (vgl. דִּנִיֵּאל und die Endung des st. emph. masc. ־ַיָּא). Die Wurzel wird im späteren Aram. von körperlicher Krankheit gebraucht; die Grundbedeutung ist wahrscheinlich kurz sein (anders G). Die gewöhnl. Lesart נדנֶה soll Pausalform sein s. zu 2 4; Baer liest נדנֵה unter irreführender Berufung auf אריֵה v. 4 und מרֵה 2 47. 5 23 (st. constr.!). Richtiger ist zu lesen נִדְנַהּ oder נִדְנָה (st. emph.) nach der Einl. 5 gegebenen Etymologie (K 54 3 a 1 β נִדְנַהּ). נדן steht 1 Chr

sichte meines Hauptes erschreckten mich. [16]Ich trat heran an einen von den Stehenden und Gewisses erbat ich von ihm über all dieses; und er sprach zu mir und die Deutung der Dinge that er mir kund: [17]Diese gewaltigen Thiere, deren vier sind — vier Könige werden sich erheben von der Erde. [18]Und empfangen werden das Reich die Heiligen des Höchsten, und bemächtigen werden sie sich des Reiches bis in Ewigkeit und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. [19]Da wünschte ich, dass er (mir) Gewisses mittheile über das vierte Thier, welches von ihnen allen verschieden war, ausserordentlich schrecklich, dessen Zähne von Eisen und dessen Klauen von Erz waren, welches frass, zermalmte und das Uebrige mit seinen Füssen zertrat; [20]und über die zehn Hörner, welche auf seinem Haupte waren, und das andere, welches aufstieg und vor welchem drei ausfielen; und was dieses Horn betrifft, so hatte es Augen und einen Mund, der Gewaltiges redete, und sein Aussehen war grösser als das der Uebrigen. [21]Ich schaute — und dieses Horn führte Krieg mit den Heiligen und überwand sie; [22]bis dass kam der Hochbetagte und Recht gegeben wurde den Heiligen des Höchsten und die Zeit eintrat, dass die Heiligen das Königreich empfingen. [23]So sprach er: Das vierte Thier — ein viertes Reich wird sein auf Erden, welches verschieden sein wird von allen Reichen, und es wird die ganze Erde fressen und zertreten und zermalmen. [24]Und die zehn Hörner

---

21 27, wie in den Targg. נדנא und לדנא (s. zu 2 20. 6 15) für תער. An zwei Stellen aus der späteren jüd. Litteratur, welche Levy chald. W. s. v. anführt, wird der Körper der נדן der נשמה oder der רוח genannt, vielleicht in Nachahmung unserer Stelle (an der erstern zugleich mit Bezug auf לא ידון Gen 6 3). Doch liegt der Vergleich auch ausserbibl. Schriftstellern nahe, besonders den orientalischen; von klassischen s. Plin. H. n. 7 53. אנה musste hier gesetzt werden wegen des folg. דניאל; ebenso v. 28. Esr 7 21 und hebr. 8 1. 15. **16** קאמיא der st. emph. hat nicht das Qrê, welches der st. abs. u. constr. immer hat (z. B. 3 3). Der Ausdruck weist auf יקומון v. 10 zurück; es ist also an Engel zu denken. Zu der (zweimaligen) Fortführung der Erzählung durch das Imperf. nach dem Perf. vgl. zu 4 2. **17. 18** Feierlicher Parallelismus der Glieder bei dieser summarischen Deutung. Das Imp. יקומון weil die Vision als Ganzes noch nicht erfüllt ist; vgl. Job 1 7 מאין תבא. עליונין nicht Plur. majest., welcher im Aram. nicht vorkommt und auch im Hebr. von עליון nicht gebraucht wird; sondern קדישי עליונין ist Plur. von קדיש עליון, wie בני אלים Ps 29 1, בני נביאים 1 Reg 20 35 von בן נביא Am 7 14, בתי כלאים Jes 42 22 von בית כלא ebenda v. 7 (nachbibl. בתי מדרשות Lehrhäuser). יחסְנון ist nach החסנו v. 22 als synkop. Ha. aufzufassen, zumal das Q. im Aram. u. Syr. fast immer intrans. Bedeutung hat. **19** צבִית nicht für צבֵית (K 47 g 1 a) sondern intrans. Perf. (N GgA 1884 1019), wie Targ. סְגִית; das Westsyr. hat immer îth; das Ostsyr. unterscheidet wie das Aram. In צבית ליצבא ist das Subj. des V. fin. und des Inf. verschieden (2 13?); ähnlich im Hebr. Ex 32 29; Meinh will lesen יַצִּבָא, aber dann müsste ל fehlen s. v. 16; B: to have certain knowledge, so auch H; aber das Pa ist transitiv T 1 Chr 4 23; also: dass er mich vergewisserte. Baer liest das part. pass. שְׁניא; die gewöhnliche Lesart hat wie v. 3 das act. שָׁניא. **20** ועינין nur hier im aram. Theil des Dan das ו der Apodosis. **21** קדישין (auch v. 22) wie קדושים ohne Artikel von den Engeln Job 5 1. Zch 14 5. Ps 89 6. 8 und von den Frommen Ps. 16 3. **22** דין hier anders als v. 10. 26, = Gerechterklärung, ganz wie unser »Recht geben« (falsch G: Rechtshandhabung). זמנא משה ohne näheren Zusatz wie Luc 21 8 *ὁ καιρὸς ἤγγικεν*. **23** מלכו, nicht מלך, denn es konnte nicht wohl von einem Könige gesagt werden, dass er die ganze Erde verzehre, wohl aber steht dies von einem Volke Dtn 7 16. **24** ישנא Litotes für schlimmer sein. שפל Ha wie Jes 25 12 für Hinwegräumen. **25** לצד

— aus diesem Reiche werden zehn Könige aufstehen, und ein anderer wird nach ihnen aufstehen, und er wird verschieden sein von den vorigen, und drei Könige wird er hinwegthun. [25] Und Reden gegen den Erhabenen wird er führen, und die Heiligen des Höchsten wird er aufreiben, und wird trachten zu verändern Zeiten und Religion, und sie werden in seine Hand gegeben werden bis auf Zeit und Zeiten und Zeittheil. [26] Und das Gericht wird eingesetzt werden, und seine Herrschaft wird man aufheben, um sie zu verderben und zu vernichten bis zum Ende. [27] Und das Königreich und die Herrschaft und die Hoheit der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden; sein Reich ist ein Reich der Ewigkeit und alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen. [28] Soweit das Ende des Berichts. Mich, Daniel, erschreckten meine Gedanken sehr und meine Gesichtsfarbe veränderte sich an mir, und die Sache bewahrte ich in meinem Herzen.

(s. zu 6 5) zunächst adversus, dann in feindlichem Sinn wie לְנגד 10 13. בלא wie T Jes 3 15 und בִּלָּה 1 Chr 17 9; Sept *κατατρίψει,* Th *παλαιώσει* (vgl. Jos 9 13); P hat gelesen יכלא, aber dies hat nicht die Bedeutung des hebr. בִּלָּה. סבר sein Streben auf etwas richten in der Hoffnung es durchsetzen zu können; später steht das Qal in abgeschwächter Bedeutung, für die stärkere steht Pa. זמנין von heiligen Zeiten; von Ant. wird 1 Mak 1 48. 2 Mak 6 6f. berichtet, dass er Sabbathe und Feste abzuthun gebot. דת wie 6 6. Der Zeitangabe entspricht 12 7 מועד מועדים וחצי, doch ist daraus nicht zu folgern, dass in unserm Ausdruck פלג ursprünglich geradezu die Hälfte bedeutet (wie allerdings oft in den Targg., z. B. 1 Reg 3 25), da auch חצי nach dem Gebrauch des V. חצה, z. B. 11 4, überhaupt einen Theil bezeichnen kann. פלג ist absichtlich ebenso unbestimmt, wie der Plur. עדנין resp. מועדים, welcher wenigstens zwei, aber möglicher Weise auch mehr Zeiten enthält. Aber die ganze Zeitbestimmung ist gut abgerundet: das gewöhnliche Zeitmaass (ein Jahr, s. zu 4 13), dazu dasselbe mehrfach genommen, dazu dasselbe theilweise genommen. Jede Berechnung kommt auf mehr als drei Jahre; auf wie viel darüber, ist nicht gesagt. Die Religionsverfolgung unter Ant. währte nach Schürer 1 155ff. vom December 168 bis ebendahin 165. Dazu ist hier gerechnet die Zeit von der Entsendung des Apollonius (2 Mak 5 24) mit dem Auftrag, Jerusalem zu ethnisiren, bis zu dessen Ankunft daselbst. Immerhin blieb es dem Leser freigestellt, den orakelhaft dunkeln Ausdruck bestimmter aufzufassen; dann kam man zum Zeitraum von $3^1/_2$ Jahren Apk 12 14; wie gebräuchlich es wurde, von einer solchen Zeitdauer zu reden, erhellt aus Luk 4 25. Jak 5 17. **26** Baers Lesart יְתִב ist nach Del. Complutensische Varianten 32f. und Baer 80 Ithpe. für יִתְיְתִב; nach K 431b Imp. Qal. Zu letzterer Erklärung kann man verweisen auf יְתִב O Lev 13 46 und אֱתִיב T 2 Sam 16 18; das Chirek würde pausal sein (anders K). Aber die Bemerkung: das Gericht setzte sich — wäre hier (anders v. 10) doch zu matt. Das Ithpeel ist kräftiger, s. Luzzatto 85 u. Buxtorf s. v., wo ein Beispiel ähnlicher Kontraktion angegeben ist. Bei den Infinitiven fehlt die Bezeichnung des Objekts. **27** מַלְכְוָת st. constr. vor der Präpos. wie nicht selten im Hebr. G-K 130 1. יהיבת einziges Beispiel des Perf. prophet. oder confidentiae im bibl. Aram. K 72 2. Die Suffixe in מלכותה und לה beziehen sich selbstverständlich auf עם (gegen Keil). **28** עד־כה wie im Talm. oft עד־כאן hactenus. אנא wie v. 15. Die Stellung von שגיא findet ein Seitenstück in der Stellung von אספרנא Esr 7 26. עלי anders als 3 19, ähnlich wie 4 24. Zum Schrecken welcher Dan. übermannt vgl. 8 27. Hab 3 16. Jes 21 3f. Zu den letzten Worten des Verses vgl. P Lk 2 19: marjam dên nâṭĕrâ hvât kulhên melê . . . bĕlebbâh.

8 [1] Im dritten Jahr der Regierung Belsazars, des Königs, erschien ein Gesicht mir, dem Daniel, nach dem was mir früher erschienen war. [2] Und ich sah ein Gesicht — und ich war, da ich es sah, in Susa der Burg, welche in Elam der Landschaft liegt — und ich sah ein Gesicht, und ich war am Strom

---

Kap. 8. Daniel hat ein Gesicht, das in dem frevelhaften Beginnen eines Bockes gegen Gott selbst und sein Heiligthum gipfelt, wobei aber eine himmlische Stimme angiebt, wie lange diese Feindseligkeiten währen werden (v. 1—14); dies Gesicht wird ihm gedeutet auf die von dem letzten griechischen König ausgehende Religionsverfolgung (v. 15—27). Die Deutung ist so bestimmt, dass über die Beziehung dieses Kapitels auf Antiochus Epiphanes kein Zweifel obwalten kann.

1 Ueber בלאשצר המלך s. zu 5 1 u. 1 7. Das Pron. sep. neben dem Suffix wie 1 Sam 25 24; vgl. 7 15. In הנראה steht der Artikel für אשר wie 1 Reg 11 9, was nach Ewald 331 b vorzüglich dem späteren Hebraismus eigen ist Esr 10 14. 2 Chr 1 4. 29 36, aber auch schon Jos 10 24 vgl. 1 Sam 9 24 vorkommt. Ew. ist jedoch geneigt, an manchen Stellen, z. B. hier, die Vokale zu verändern u. das Part. zu setzen; so auch G-K 138 3 b. Möglich ist auch, dass הנִרְאָה fem. = neutr. des Part. ist. בתחלה ganz allgemein = vordem, wie Gen 13 3. 2 Durch die seltsam pleonastische (durch Einschiebsel erweiterte?) Ausdrucksweise soll ohne Zweifel ausgedrückt werden, dass Dan nur in der Vision sich in Susa und am Ulai befand; eine solche Versetzung während der Vision s. auch Ez 8 1 ff. שושן wird auch auf assyr. Inschriften shûshan, auf elamitischen shûshun genannt. Von dieser Winter- (Frühlings-)Residenz der pers. Könige sind bedeutende Ruinen (s. das sog. Grab des Dan HbA 1588; dasselbe wird bereits erwähnt von Abulfarâg' und Benjamin v. Tudela) geblieben bei dem jetzigen Dorfe Shûsh in der Gegend zwischen dem Karcha und dem Dizful, welche sich in den Shatt-el-arab ergiessen (Friedr. Delitzsch Paradies 326 f.). Susa wird hier wie Neh 1 1 und öfter im Estherbuch näher bezeichnet als בירה. Dies späthebr. Wort leitet Friedr. Delitzsch her vom assyr. bîrtu befestigter Ort. Es wird später von der Burg des Tempels gebraucht (vom Tempel überhaupt 1 Chr 29 1. 19; in einer nabat. Inschr. = *ἱερόν* CJS II, 164) und in dieser Anwendung von Jos. Arch. 15 11. 4 wiedergegeben mit *βάρις* (welches nach Her. 2 96 ein Name für aegypt. Schiffe ist und bei den Klassikern in der Bedeutung Schiff vorkommt; z. B. Aesch. Pers. 554, wo aber der Scholiast bemerkt: *ἀπὸ τῆς Βάρεως ἥτις ἐστὶ πόλις Περσίδος*. Sept setzen *βάρις* für ארמון u. ä. vgl. auch *πυργοβάρεις* für ארמנות Ps 122 7; also scheinen ein aegypt. und ein assyr.-pers. Ausdruck hier zufällig zusammengetroffen zu sein). Neben שושן הבירה wird Est 3 15. 8 14 f. noch העיר שושן erwähnt, also ist ersteres die Burg von S.; dieselbe ist nach ihrer Lage noch aus den jetzigen Terrainverhältnissen bestimmbar HbA 1589. Die Lage Susas wird hier bezeichnet: in der Landschaft (eig. Gerichtsbezirk) von Elam. מדינה kommt am frühsten vor Thr 1 1. Ez 19 8; in Folge einer falschen Uebersetzung des Wortes (Sept 11 24) ist *Ἐλυμαΐς* 1 Mak 6 1 als Stadt in Persien bezeichnet. עילם ist die hebr. Form für das sumer. Ilamma (Hochland), von den Babyl. mit Femininendung Ilamtu umgebildet, s. Hommel Gesch. 273 und Del. Paradies 320: »Der Name bezeichnet ursprünglich die nördlich und östlich von Susa beginnenden Bergländer«, also etwa das jetzige Chusistan. Später, aber noch nicht im AT, (bei Jos. und im Buch der Jubiläen) wird Elymais die Bezeichnung für ganz Persien (vgl. *Ἐλαμεῖται* Act 2 9). על wie Gen 41 1. Ps 1 3. Als Fluss (אובל und אבל, nur in diesem Kapitel, von den alten Uebersetzern nicht verstanden, stammverwandt mit יבלי־מים Jes 30 25. 44 4. יובל Jer 17 8) wird hier genannt Ulai, ebenso in den assyr. Inschr., bei den Alten Eulaeus genannt, nach Kiepert (Nouvelle Carte générale des Prov. asiatiques de l'Empire Ottoman 1884) der Karcha, westlich von Susa, nach Spiegel (Eran. Alterthumskunde 2 626) und Friedr. Delitzsch (Paradies 177 ff.) der Kuran. Nach Her. (1 188) lag Susa am Choaspes (Karcha), den Strabo (15 728) vom Eulaios unter-

Ulai. [3] Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, ein Widder stand vor dem Strom, und er hatte zwei Hörner, und die zwei Hörner waren hoch, und das eine war höher als das zweite, und das hohe war hinterher herausgewachsen. [4] Ich sah den Widder stossen nach Westen und nach Norden und nach Süden, und kein Thier hielt Stand vor ihm und Niemand errettete vor seiner Gewalt, und er that nach seinem Belieben und verübte Grosses. [5] Und ich wurde aufmerksam, und siehe, ein Ziegenbock kam vom Abend über die ganze Erde ohne die Erde zu berühren; und der Bock hatte ein ansehnliches Horn zwischen den Augen. [6] Und er kam bis zu dem gehörnten Widder, welchen ich vor dem Strom hatte stehen sehen, und er lief auf ihn zu in der Aufwallung seiner Kraft. [7] Und ich sah ihn nahe herankommen an den Widder, und er ergrimmte gegen ihn und verletzte den Widder und zerbrach seine beiden Hörner, und der Widder hatte keine Kraft vor ihm standzuhalten, und er warf ihn zu Boden

---

scheidet; unsere Angabe und die des Her. vermittelt Spiegel durch die Annahme, dass die grosse Stadt an Kanälen gelegen habe, welche den Karcha und den Kuran mit einander verbanden. An einem Fluss befindet sich Daniel auch 10 4; an den Flüssen (wie auch am Meeresstrande) waren geweihte Stätten für die Juden in der Zerstreuung Act 16 13. **3** אחד unbestimmter Artikel, wie schon 1 Sam 1 1. 1 Reg 19 4 (vgl. 2 31). קְרָנַיִם Mischform zwischen Du. u. Plur. S 339 c. Hörner sind Symbol der Stärke, vorzüglich der trotzigen, übermüthigen Stärke Am 6 13; so auch Ps 75 5 in der Redensart הרים קרן (anders Ps 89 25. 112 9). Für השנית wurde es besser hebr. heissen האחת Ex 17 12. 1 Sam 10 3. Dieser Zug des Gleichnisses ist v. 20 nicht gedeutet; das zweite Horn bezeichnet ohne Zweifel die Perser, welche die Meder an Macht übertrafen. באחרנה wie Deut. 13 10, Gegensatz zu בתחלה v. 1. **4** ראיתי hier und im nächsten Verse entbehrt man das Imp. consec. (das im Späthebr. so selten wird, dass es im Koh nur dreimal vorkommt). Das Pi. von נגח steht oft von dem Sieger, der seine Feinde niederstreckt (z. B. Dtn 33 17. Ps 44 6), wie auch איל geradezu = Fürst steht, besonders von den Fürsten der Moabiter, die viel Schafzucht trieben Ex 15 15, aber auch Ez 17 13. 2 Reg 24 15. Nach Osten stösst der Widder nicht, weil er von Osten kommt; diese Feinheit haben Sept übersehen. רצון vom Muthwillen Gen 49 6. הגדיל übersetzt Meinh gross werden; aber dagegen spricht v. 10 f. 25, auch heisst es erst im nachbibl. Hebr. so. Es steht von dem גדל לבב Jes 9 8, wie auch v. 25 בלבבו hinzugesetzt ist. In früherer Sprache wird noch hinzugesetzt לעשות Jo 2 20. 21. Ps 126 2. 3; die Stellen 1 Sam 12 24. 20 41, wo ebenfalls der Inf. fehlt, sind etwas andersartig. חיות (eigentlich steht כל־חיה kollektivisch, z. B. Gen 7 14; doch findet sich der Plur. auch Jes. 35 9. Ez 1 5. Ps 104 25) hat vermöge der Constr. ad sensum das Masc. des Verbums bei sich. **5** הייתי מבין = משתכל הוית 7 8; הבין hier wie v. 17. 27 aufmerken, dagegen v. 16 erklären. צפיר späthebr. für שעיר, עתוד, תיש. In העזים sollte der Artikel fehlen, vgl. Gen 38 17 mit 20. מערב späthebr. u. aram. für מבוא השמש. אין für איננו. חזות wie 2 Sam 23 21 Kth איש מראה Sept ἄνδρα ὁρατόν, 1 Chr 11 23 איש מדה. **6** בעל הקרנים trifft zufällig zusammen mit dem Beinamen Alexanders im Qorân (18 82ff.) dsul-qarnaini; über diesen Ausdruck s. Surûri in Caspari arab. Gr.[3] 406. Vgl. auch בעל כנפים Koh 10 20. חמת כחו gut Th: *ἐν ὁρμῇ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ;* חמה physisch zu verstehen wie Hos 7 5. **7** אצל seltener bei V. der Bewegung; bei הגיע steht gewöhnlich עד oder אל, in späterem Hebr. ל. התמרמר vgl. P Act 17 16 methmarmar hvâ bĕrûḥeh. לא היה כח ebenso 1 Sam 28 20, gewöhnlicher wie 11 15 אין כח 1 Sam 30 4. לא־היה מציל wie אין מציל Jes 5 29. Ps 7 3. 50 22 eine stehende Formel: »es giebt keine Hülfe« — welche daher ל nach sich hat (also ל der Beziehung, nicht nota acc.). Auch ist zu beachten, dass das Part. (wie auch der Infin., vgl. Jon 4 6) wegen seines Nominalcharakters »nicht mehr sich wie ein Verbum verbinden, aber auch noch nicht wie ein gewöhnliches Nomen sich in den St. constr. zwingen lassen mag« (Ewald

und zertrat ihn, und Niemand errettete den Widder vor seiner Gewalt. [8]Und der Ziegenbock verübte ausserordentlich Grosses, aber wie er am mächtigsten war, wurde das grosse Horn zerbrochen, und hervorstieg ein Anblick von vier (Hörnern) an seiner Stelle nach den vier Winden des Himmels. [9]Und von dem Einen unter ihnen gieng aus ein Horn, von geringerer Würde, und es wurde über die Maassen gross gegen das Südreich und gegen das Ostreich und gegen das Prachtland. [10]Und es wurde gross bis an das Heer des Himmels, und es warf zur Erde etliche von dem Heere, nämlich von den Sternen, und zertrat sie.

---

292 c). Die zerstörende Wirkung des Alexanderzuges ist auch 7 7 stark geschildert. Dass der Widder gerade am Ulai überwunden wird und dass seine beiden Hörner gebrochen werden, ist nicht auszudeuten; es gehört nothwendig zum Bilde. **8** כעצמו ähnlich 2 Chr 12 1; כ zur Bezeichnung der Zeit, wie oft vor dem Inf. constr. חזות hier wie דמות Ez 1 5 um das Uneigentliche der Erscheinung anzudeuten, einigermassen ähnlich ist plurima mortis imago bei Vergil. Sept und Th lasen אחרות (*ἕτερα*), eine nicht ursprüngliche Erleichterung. ל wird von Sept und Th unrichtig mit *εἰς* wiedergegeben, als wären die Hörner nach der Richtung der vier Winde hervorgewachsen; es ist vielmehr *κατά*, wie Jes 32 1. Die Vierzahl ist auch hier nicht historisch auszudeuten, wie der erklärende Zusatz »nach den vier Winden des Himmels« zeigt. Wie unsicher jede Deutung ist, zeigt das Hin- undherschwanken der alten und neuen Erklärer zur Genüge. Am meisten würde sich noch der Hinweis auf die vier Hauptreiche empfehlen, welche nach der Schlacht bei Ipsos 301 selbständig neben einander traten: das westliche unter Kassander, das nördliche unter Lysimachus, das östliche unter Seleukus, das südliche unter Ptolemäus. Doch wer von den ursprünglichen Lesern unseres Buches hatte davon Kunde? und wenn Jemand sie hatte, was hatte er daran? **9** מהם G-K 135 5 Anm. 1. אחת unbestimmter Artikel, wie v. 3. Ew. S. 664 c Anm. will lesen מִצְּעִירָה *μινύθων*; aber das würde nicht klein sein sondern klein werden heissen. Graetz und B verändern den Konsonantentext willkürlich. Bleiben wir beim Textbestand, so ist doch nicht rathsam, צעירה neutrisch zu fassen (wie Jer 14 3 im Gegensatz zu אדיר). Sondern bedeutsamer ist es, es als Gegensatz zu בכורה zu verstehen, so dass auch hier wie 7 8 auf den Umstand hingewiesen ist, dass Ant. als jüngerer Sohn gar nicht erbberechtigt war, denn auf Seleukos IV. hätte unmittelbar Demetrios I. folgen müssen. יתר adverbiell wie Jes 56 12 bei גדול, ähnlich יתירה 3 22. 7 7. 19; Sept lasen ויך (*καὶ ἐπάταξεν*). הנגב wie 11 5 Aegypten; vom Kampf des Ant. gegen Aegypten ist die Rede 1 Mak 1 18, bes. im 11. Kap. unseres Buches. המזרח bezeichnet Persien, aber nicht von Susa aus, so dass sich hier die Abfassung dieses Kap. durch einen in Syrien lebenden Verfasser verräth; vom Zug des Ant. ist die Rede 1 Mak 3 31. 37. 6 1—4. צבי von צבה arab. çaba'a hervorgehen (von Sternen), erglänzen, also = תפארת u. ähnl. Jes. 13 19 heisst Babel צבי ממלכות. Hier ist הצבי = ארץ הצבי 11 16. 41. Das herrliche Land ist Kanaan, s. Jer 3 19. Ez 20 6. 15. Zch 7 14. Mal 3 12 u. a. St. Der Talmud bringt diesen Namen des gelobten Landes auf allerlei spielende Weise (s. Levy NHW 4 164) zusammen mit dem (wie die bez. arab. u. aram. Formen zeigen) etymologisch nicht verwandten צבי Gazelle. Sept lasen hier übrigens הצפון. Zum Kampfe des Ant. gegen Jerusalem s. 1 Mak 1 21ff. **10** Der Vers ist nicht anders gemeint als Jes 14 13. Job 20 6 und das klassische sublimi feriam sidera vertice, vgl. Her. 3 64; beachte עד, nicht על, wie sonst oft bei גדל u. s. 2 Mak 9 10. Die Beziehung auf die Verfolgung der Israeliten, die sich auch bei H, Theodoret, Abalfarag' findet (letzterer denkt an die Vergewaltigung des Onias und des Eleasar), ist auch durch 12 3 nicht zu begründen; der Ausdruck צבא השמים wäre allzu hyperbolisch; erst Targum (zu Jes. 14 13) und Rabbinen (zu unserer Stelle) hiessen eine solche Hyperbel willkommen. Unser Vers soll den Uebergang bilden zum Folgenden. Zu dem partitiven מן vgl. 2 Sam 11 17; das ו vor dem zweiten מן ist explikativ; der erklärende Zusatz sollte geradezu hindern, unter צבא השמים das Gottesvolk zu ver-

[11] **Auch bis zum Herrn des Heeres hinan verübte er Grosses, und seinerseits wurde aufgehoben das tägliche Opfer, und preisgegeben wurde seine heilige Wohnung;** [12] **und ein Tempeldienst wird aufgestellt werden wider das tägliche Opfer frevelhafter Weise, und er wird die Wahrheit zu Boden werfen, und wird es thun und ausrichten.** [13] **Und ich hörte den Einzigen-Heiligen, und es sprach der Einzige-Heilige zu Jemandem, welcher redete: Bis wie lange gilt das Gesicht:**

---

stehen. **11** עד auch hier nicht = על; es ist gemeint, was Jes 14_{15} ausgedrückt wird durch אדמה לעליון. הגדיל leicht erklärlicher Uebergang in das Masc. ממנו s. zu 3_{29}; hier und 12_{11} ist es geradezu = *ὑπὸ* (wie *ἀπὸ* Her. 2_{54}. Thuk. 3_{36}); den Uebergang zu diesem Gebrauch von מן bilden die Stellen, wo es heisst in Folge von (Gen 9_{11}. Jes 53_{5}. Ob 9) oder von Seiten (Ps 37_{23}. Job 24_{1}. Hos 8_{4}). Das Kthîbh הרים als Passivform wird geschützt unter Hinweis auf הֻנִּיחָה Zch 5_{11} von Ew. 115d. O 259b König 502f., vgl. aram. הקימת 7_{4}. Der Opferausdruck (Lev 2_{9}) הרים ist beinahe sarkastisch für die Abschaffung der Opfer gebraucht (den Uebergang dazu bilden Stellen wie Jes 57_{14}. Ez 21_{31}). התמיד nur im Dan wie im Talm. für עולת התמיד; in dieser wurde das wichtigste Stück des ganzen Opferkultus gesehen; als im Jahre 70 n. Chr. dieser *ἐνδελεχισμός* eingestellt werden musste, wurde das Volk ausserordentlich muthlos (Jos. b. Jud. 6, 2_{1}). מכון in der Formel מכון שבתך oder מכון לשבתך oft von Gottes Wohnung gebraucht Ex 15_{17}. 1 Reg $8_{13.39.43}$. Ps 33_{14}. Das Thatsächliche s. 1 Mak 1_{20}ff. Von röm. Standpunkte aus Tac. Hist. 5_{8}: Rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quoniam teterrimam gentem in melius mutaret Parthorum bello prohibitus est. **12** צבא steht hier jedenfalls in anderem Sinn als v. 10. 11; dies macht das Orakel geheimnissvoller. Versteht man es von einer Heeresexpedition, so besagt der Satz nichts Neues, kommt vielmehr zu spät. Daher ist צבא vom Tempeldienst zu verstehen, wie es Num 4_{23}. 8_{24} geradezu parallel mit עבודה steht; nach der Grundbedeutung der Wurzel צבא (Del. in ZlTh 1874 218) processit könnte es sogar mit Procession wiedergegeben werden. Fem. wie hier ist es Jes 40_{2}; masc. 10_{1}. Es ist dann in diesem v. das Positive gegenüber v. 11 besagt. Sept und Th übergehen צבא ganz u. lesen hernach פשע; P übersetzt ḥailâ, H robur. Zu תנתן vgl. Koh 10_{6}. Das Futurum tritt hier nicht unwirksam ein, indem an die Stelle des Bildes die Wirklichkeit tritt. Das ב in פשע ist das ב der Art und Weise, wie Ps 78_{33}, s. Del. zu Ps 35_{2}; פשע ist Apostasie, vgl. arab. fasaqa sich losreissen. Das Jussiv ותשלך ist unmotivirt, ebenso Koh 12_{7}. Der Uebergang zum Perfektum liegt um so näher, da für die formelhaft (v. 24) zusammengestellten Ausdrücke עשה והצליח das Perf. beliebt zu sein scheint (11_{36}). Das Geschichtliche s. 1 Mak 1_{46}ff. **13** Zu אשְׁמְעָה vgl. die ganz ähnliche Form Jes 27_{4} u. Ewald 68b König 74. 284f. S 104. אחד kann hier nicht, wie v. 3, als unbestimmter Artikel gefasst werden, da es voransteht; aber es kann auch nicht übersetzt werden: Einer, nämlich ein Heiliger (G-K 125 1a), weil der Ausdruck sogleich, wie ein Name, wiederholt wird; er ist ein Gottesname, ganz wie צדיק כביר Job 34_{17}, also »der Einzige-Heilige«. Ueber das Zusammenwachsen zweier Wörter, welches sogleich wiedervorkommt in ערב בקר v. 14 (s. auch zu 1_{20}) s. Ewald 270d (vgl. noch ענוה צדק Ps 45_{5}). Die Frage עד־מתי ist abhängig von המדבר, und die Rede des Einzigen-Heiligen folgt erst v. 14. פלמוני soll aus אלמוני mit פלוני zusammengeschmolzen sein, aber eine solche Zusammenschmelzung würde ohne Beispiel dastehen (wiewohl noch Ewald 106c שלאנן aus שאנן und שלו entstanden sein lässt, aber vgl. vielmehr זלאפה, נלמוד). Mir scheint das seltsame Wort aus versehentlicher Zusammenschreibung für פ' אלמוני entstanden zu sein; freilich ist der Fehler schon sehr alt, da die griech. Uebersetzungen (ausser Sy *τινίποτε*, u. natürlich Gr. Venet. *τῷ δεινί*) *φελμωνί* beibehalten haben, welches sogar Const. Apost. 7_{35} für einen Gottesnamen gehalten wird; dagegen erklärt Theodoret: *τὸ φελμουνὶ τὸν τινὰ σημαίνει τῇ Ἑλλάδι φωνῇ· μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ἡ Σύρων φωνὴ γειτνιάζουσα τῇ Ἑβραΐᾳ*; anders sein Bruder Polychronios, der hier einen Engelnamen

das tägliche Opfer und der verwüstende Abfall, dass preisgegeben wird sowohl das Heiligthum als auch das Heer zum Zertreten? [14] Er sprach also zu **ihm**: Bis zweitausenddreihundert Abendmorgen, so wird das Heiligthum zu seinem Recht kommen.

---

findet. החזון soll nach Ew. 290e für den St. constr. stehen; aber die zum Vergleich angeführten Fälle erklären sich anders, wie z. B. Jos 3 14 wo von הארן הברית das zweite Wort zu streichen ist, s. Dillm. z. St. So schlägt G-K 127 A. 4 vor, auch hier התמיד zu streichen. Doch liegt es näher hier התמיד als Apposition zu fassen. Uebrigens steht התמיד hier praegnant für das, was mit ihm geschehen wird, wenn man nicht mit B hinzufügen will מורם, vgl. Sept *ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα.* Zu הפשע שמם vgl. 11 13 השקוץ משמם; der Mangel des Artikels beim Attribut ist an diesen beiden Stellen ganz unmotivirt, während sich sonst in ähnlichen Fällen, soweit sie nicht eine Korrektur nahelegen, Gründe für das Fehlen des Artikels anführen lassen G-K 126 5 Anm. 1b. שמם ist nicht Qal, welches überall intransitiv ist (Ez 36 3 ist zweifelhaft), so dass שֹׁמֵם = verwüstet, einsam, ist, sondern steht wie 12 11 für משמם, wie עולל oft für מעולל Jes 3 12, und מעוננים und עוננים etwa gleich häufig vorkommen. תת ohne Angabe des Subjekts. נתן מרמס wie שים מרמס Jes 10 6. וקדש וצבא sowohl — als auch, s. 1 3. קדש kann als Name des einzigen Heiligthums den Artikel entbehren, wie עיר und קרת für Jerusalem steht und *βασιλεύς* den Grosskönig bezeichnet. צבא möchte man neben קדש verstehen wie v. 12, dagegen neben מרמס wie v. 10, die Doppeldeutigkeit ist wohl durch den Orakelton der ganzen Stelle beabsichtigt. Smend will צבי lesen (ZATW 4 201). B will lesen: עד מתי החזון התמיד מורם והפשע שֹׁם מְתִתּוֹ קדש וצבא מרמס und übersetzt dies: How long is the vision to be, while the daily sacrifice is taken away and the inignity set up — from the time when he shall tread down the sanctuary and the service? Doch kann ich nicht finden, dass diese Konjektur den Sept näher kommt, noch weniger, dass sie unsern Text verbessert. **14** Mit allen alten Uebersetzungen ist zu lesen אליו, da erst in der Deutung Daniel eintritt. ערב בקר ist zur Bezeichnung des Tages nahegelegt durch den in der ersten Schöpfungsgeschichte wiederkehrenden Refrain, dass aus Abend und Morgen ein Tag geworden sei, und hier speciell dadurch, dass das תמיד als Abend- und als Morgenopfer dargebracht wurde (Ex 29 39). Ueber die Zusammensetzung s. zu v. 13. Die Zahl 2300 kann nur aus der Geschichte entnommen sein, da ein typischer Charakter derselben nicht nachgewiesen werden kann; dann aber liegt es am nächsten, auf den 7 25 bezeichneten Zeitraum zurückzugehen (u. damit wenigstens eine Beziehung auf die Siebenzahl anzunehmen, vgl. Einl. 6), also anzunehmen, dass die Abende und die Morgen zusammengezählt sind, so dass 2300 Abendmorgen = 1150 Tage sind (vgl. im Hildebrandsliede sumaro enti wintro sehstic = dreissig Jahr). An und für sich läge es näher, den Ausdruck ערב בקר wie *νυχθήμερον* als Bezeichnung eines Tages aufzufassen, so dass hier von 2300 Tagen die Rede wäre (so Sept); und es mag erwähnt werden, dass dies die ganze Dauer der Schreckenszeit wäre vom Anfang der hohenpriesterlichen Würde des Menelaus, welcher dem Volke noch verhasster wurde (2 Mak 5 8f.) als sein von ihm verdrängter Vorgänger Jason, weil er sich an den goldenen Tempelgeräthen vergriff (2 Mak 4 32) und den früheren Hohenpriester Onias III., das Haupt der altgläubigen Partei, ermorden liess, und dessen Wiederverdrängung durch Jason (2 Mak 5 11) die Veranlassung wurde, dass Ant. über Jerusalem hereinbrach, bis zur Wiederweihe des Tempels. Wiederum sind 2300 Tage (Dec. 168 = März 161) von der Entweihung des Tempels bis zum Siege des Judas über Nikanor, den Feldherrn des Demetrios bei Adasa; dieser Sieg wurde so populär, dass man jährlich am 13. Adar seinen Gedächtnisstag feierte (Megillath Taanith ed. Joh. Meyer Amstelod. 1724 85ff.); hinfort konnte es heissen 1 Mak 7 50: *ἡσύχασεν ἡ γῆ Ἰούδα.* Dieser Erklärung würde nicht der Zusatz נצדק קדש widersprechen, welcher nicht von der Restauration des Heiligthums handelt; es heisst vielmehr: das Heiligthum wird (durch das Einschreiten Gottes) in seinem Recht erwiesen werden, wie הצדיק z. B. Ex 23 7 s. v. a.

[15] Und es geschah, als ich, Daniel, das Gesicht sah, da suchte ich Verständniss, und siehe, es stand Einer mir gegenüber nach der Erscheinung eines Mannes. [16] Und ich hörte eine Menschenstimme über dem Ulai, und sie rief und sprach: Gabriel, deute diesem die Erscheinung. [17] Und er kam an meinen Standort; und als er herankam, ängstigte ich mich und fiel auf mein Angesicht; und er sprach zu mir: Gieb Acht, Menschenkind, denn für die Endzeit ist das Gesicht. [18] Und indem er sprach, blieb ich ohnmächtig liegen auf meinem Angesicht an der Erde, und er rührte mich an und liess mich festen Fuss fassen auf meinem Standort. [19] Und er sprach zu mir: Siehe, ich thue dir kund, was geschehen wird in der Endzeit des Zorns, denn für den Zeitraum des Endes (ist das Gesicht). [20] Der Widder, welchen du gesehen hast, mit zwei Hörnern, bedeutet die Könige von Medien und Persien. [21] Und der Bock ist der König von Griechen-

---

gerecht erklären ist, הרשיע geradezu s. v. a. bestrafen (z. B. 1 Sam 14 47); vgl. P Mt 11 19: ezdadhqath ḥekhmthâ ἐδικαιώθη ἡ σοφία. Darum übersetzt P hier dem Sinn nach richtig nizke zedhqâ, siegen wird die gerechte Sache. Aber man wird nicht wagen dürfen, hier eine Hindeutung auf den Sieg von Adasa zu finden, weil 11 40ff. der Tod des Ant. offenbar noch in dunkler Zukunft liegt. Eine genauere Untersuchung dieser Zeitperiode giebt Cornill (StO 2 22ff.), welcher nachzuweisen sucht, dass sie von dem Religionsedikt des Ant. Ende Okt. 168 bis Dec. 165 reicht.

15 א' ד' s. zu 7 15. Dass Dan Verständniss seiner Vision sucht, bezeugt die Objektivität derselben Zch 4 4. כמראה ebenso 10 18; das einfache כ (7 13) würde bestimmter sein; die Gestalt des Heros (גבר) ist in verschwimmenden Umrissen gezeichnet. גבר ein dichterischer Ausdruck; die Engel heissen גברי כח Ps 103 20; mit Bezug auf dies Wort wird der Engel v. 16 Gabriel genannt. **16** קל־אדם eine menschliche Stimme, wie 2 Sam 7 19 תורת־האדם die menschliche Weise; die menschliche Stimme geht aus von dem »Einzigen-Heiligen« v. 13. Die mit בין אולי bezeichnete Situation wird erklärt durch 12 6; zum Ausdruck ist am meisten zu vergleichen Prv 26 13. Erstes Vorkommen eines Engelnamens; ausser Gabriel (gewiss nicht: mein Held ist Gott, O 277 e) wird in unserm Buch (10 21) noch Michael genannt. Im Buche Tobias (3 25) kommt noch Raphael hinzu, im 4. Buch Esra (4 36? 5 20) Uriel, im Buche Henoch (6 7. 20. 40 9) zahlreiche andere Engelnamen, desgleichen im Talmud. Stets bleiben Gabriel und Michael höher gestellt als die andern, welche in einander zerfliessen (מתחלפין); Michael wird geradezu als Haupt der Engel bezeichnet (Weber System 162ff. vgl. 12 1), Gabriel aber in der jüdischen Angelologie mit der רוח הקדש identificirt, was in den Qorân (2 91) übergegangen ist. הבין (hier anders als v. 5 u. 17) wird gewöhnlich mit doppeltem Akkus. konstruirt; wie hier 11 33. Job 6 24; umgekehrt Neh 8 7. הלז verkürzte jüngere Form für הלזה, die wiederholt für diese im samarit. Codex steht; ohne Subst. nur noch 1 Sam 14 1. **17** עֹמֶד späthebr. für מקום, wie im Späthebr. überhaupt עמד oft an die Stelle von קום tritt. Auch Ni von בעת ist späthebr.; dies בעת ist nicht identisch mit dem בעת 1 Sam 16 14, welches plötzlich befallen heisst; es ist das aram. בעת welches aufregen, ängstigen bedeutet; im Arab. sind beide Wurzeln lautlich unterschieden (baghata überraschen und baʿatha in Bewegung setzen). קץ ein apokalyptischer Begriff; vgl. T Ez 7 2: מטת קצא מטת . פורענות קצא. **18** נרדם früher vom tiefen Schlaf, bei Dan (auch 10 9) von der Ohnmacht, Ps 76 7 vom Todesschlaf. Der Akkus. ארצה auf die Frage wo G-K 90 2 b. **19** הזעם (auch ohne Art.) mit Ausnahme von Hos 7 16 immer vom Zorn Gottes, wie 11 36 geichsam Term. techn. für den in der Verfolgung sich beweisenden Gotteszorn, vgl. 1 Mak 1 64. מועד drückt den auch in עת liegenden Begriff des Termins (und zwar des durch die Verheissung in Aussicht gestellten Termins, vgl. arab. mîʿâd Qor. 13 31) noch deutlicher aus. Am Schluss des v. ist החזון zu ergänzen, das v. 17 steht. **21** Das späte Wort צפיר scheint hier geradezu durch שעיר in das ältere

land, und das grosse Horn, welches zwischen seinen Augen ist, ist der erste König. [22] Und dass es zerbrochen ist, so dass vier an seiner Stelle erstehen — vier Königreiche werden erstehen aus seinem Volk [aber nicht in seiner Macht]. [23] Und in der Endzeit ihrer Herrschaft, sowie die Abtrünnigen ihr Thun vollbracht haben, wird erstehen ein König frech von Angesicht und der sich auf List versteht. [24] Und gewaltig wird seine Macht, aber nicht durch seine Macht, und erstaunlich wird er Verwüstung anrichten, und wird Glück damit haben und wirds ausführen, und wird Viele verderben und auch das Volk der Heiligen.

Hebräisch übersetzt zu werden. Der von den Joniern hergenommene Name für die Griechen überhaupt ist der übliche auch in den bab.-assyr. Inschriften KAT [2] 81. 22 הנשברת erinnert gleichsam als Stichwort an v. 8; oder man mag es als absolutes Part. nehmen wie Ps 75 4. עמד nur in späteren Büchern (denn Lev 19 16 heisst es stehen, wie gewöhnlich) = קום, bes. im Dan. Der Plural מלכיות nur hier, gebildet wie חניות Jer 37 16. מגוי, das auch P übersetzt, würde die Diadochen als solche bezeichnen, die nicht aus Alexanders Geschlecht stammen; aber Sept Th H übersetzen מגויו, das leicht verschrieben sein kann. Ein Textverderbniss liegt auch in der androgynen Form יעמדנה vor; denn mit Recht findet König (417) das Fortleben einer ursemitischen Bildung (nach der Form jaqtulnâ, an welche auch S 534 erinnert) in unserem Buche unwahrscheinlich (die beiden andern androgynen Formen s. Gen 30 38 u. 1 Sam 6 12); aber seine Erklärung (239), dass der Gedanke, dass unter den Königreichen Könige zu verstehen seien, auf die halbmaskuline Form geführt habe, ist zu fein; eher hätte dieser im Folgenden auf das männl. Suffix in מלכותם geführt; doch s. G-K 135, 5 1. Auch mit Annahme eines Aramaismus (Meinh u. B), also einer Bildung nach יַעַמְדָן, kommt man nicht weiter. Auch ולא בכחו scheint durch ein Verderbniss hereingekommen zu sein (aus v. 24); denn dass die Diadochen nicht durch Alexanders Macht erstehen, ist sinnlos, und der Gedanke, dass sie ihm an Macht nicht gleichen, würde anders ausgedrückt sein (durch כ; Sept *κατὰ τὴν ἰσχὺν αὐτῶν*). 23 Jede Unterdrückung des Volkes Israel durch die Heiden ist nach der vielfältigen Ausführung des Richterbuchs veranlasst durch Israels Abfall; den Apostaten aber wird Raum gegeben, bis sie mit ihrem Frevel gleichsam fertig sind. Es ist nicht nöthig, mit den alten Uebersetzungen zu lesen הַפֹּשְׁעִים (so Meinh); der Gedanke: um das Maass der Sünde vollzumachen — wird anders ausgedrückt, nämlich לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע 9 24 (doch s. zu d. St.), wenigstens müsste für התם stehen תם Jes 18 5; denn 9 24 verhält es sich anders. עמד wieder = קום, vgl. Koh 4 15. מלך עז wie Jes 19 4; עז־פנים wie Dtn 28 50. חידה s. zu 5 12, der *δόλος* (מרמה v. 25) des Ant. wird auch 1 Mak 1 30 erwähnt. 24 עצם mächtig werden, wie Ex 1 7 u. sonst. Die ersten Worte des v. enthalten ein beabsichtigtes Oxymoron, welches besagen soll: nur auf dem Wege schlauer Politik erweitert er seine Macht (anders Theodoret: *οὐχ ὡς δυνατὸς ἀλλὰ τοῦ θεοῦ συγχωροῦντος;* aber der Nachdruck liegt nicht auf dem Suffix). Der Gedanke liegt nahe, dass ישחית aus dem Folgenden stammen und entweder ein ähnlich lautendes Wort (B schlägt vor יְשֹׂחֵחַ oder יָשׂוּחַ, was dann aber nicht sowohl: he shall utter — als vielmehr: er wird sinnen, planen, heissen würde) oder einfach das übliche ידבר (11 36, s. zu 7 8) verdrängt haben könnte. Sonst ist נפלאות (Sept *θαυμαστῶς*) wie Job 37 5 (vgl. Ps 65 6) zu fassen (falsch sieht P es an beiden Stellen als Objekt an); der Plur. des Fem. steht adverbial, wenn eine vielfältig wahrnehmbare Art u. Weise angegeben werden soll. Zu ועשה vgl. 1 Sam 26 25. עצומים nicht die Starken, sondern = רבים vgl. Ps 35 18; עם nicht die Schwachen (Meinh), diese geringschätzige Bedeutung hat wohl das arab. ʿâmat, aber niemals עם; vielmehr vgl. 12 7. Dtn 7 6. Richtig versteht B unter עצומים die politischen Feinde, welche Ant. als Usurpator hatte; aber unnöthiger Weise streicht er die folgenden Worte, da von dem Volk der Heiligen erst v. 24 die Rede sei; so vorsichtig hütet der Vf. sich nicht vor Wiederholungen.

[25] Vermöge seiner Klugheit wird er Trug ausführen mit seiner Hand, und in seinem Herzen wird er hochmüthig sein, und unversehens wird er Viele verderben, und wider den Herrn der Herren wird er auftreten, aber ohne (Menschen-) Hand wird er zerschmettert werden. [26] Und die Erscheinung betreffend die Abendmorgen, welche (hier) mitgetheilt ist, ist Wahrheit; und du, verbirg das Gesicht, denn (es gilt erst) nach langer Zeit. [27] Und ich, Daniel, war dahin, und war erschöpft eine Zeit lang; und ich stand auf und verrichtete das Geschäft des Königs, und ich war verstört über die Erscheinung, und Niemand achtete darauf.

---

25 Vor על־שכלו ist zu ergänzen ויהי, so dass das Vav vor הצליח den Nachsatz beginnt; ebenso z. B. Ps 25 11. על auf Grund von, wie על־שקר Lev 5 22, על־רצון Jes 60 7. Nach Sept (*καὶ ἐπὶ τοὺς ἁγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ*) will Graetz lesen: ועל קדושים שכלו, aber das ist eine matte Bemerkung neben dem wiederholten השחית. Th (*καὶ ζυγὸς τοῦ κλοιοῦ αὐτοῦ κατευθυνεῖ*) scheint gelesen zu haben וְעֹל שַׁלְשַׁלְתּוֹ הצליח (שלשלת mischnisch = bibl. שרשה), woraus sich erklärt, dass die P wahrscheinlich gelesen hat וְעַל מְשַׁלְתּוֹ הצליח (bĕ'uhdâneh nezlah). בשלוה (auch 11 24) ist das *ἐξάπινα* 1 Mak 1 30. על bei עמד im feindlichen Sinn wie Lev 19 16. שר שרים nicht allgemein = אדני האדנים Deut. 10 17. Ps 136 3, sondern = שר הצבא v. 11; über die שרים s. zu 10 13. Ohne (Prv 26 20) Hand d. h. menschliches Zuthun, s. zu 2 34. ישבר spielt nicht mehr auf das Bild des Horns v. 8 an (gegen Meinh), da von diesem Horn das Zerbrochenwerden in der Vision gar nicht vorkommt; es ist ein sehr häufig gebrauchter Ausdruck vom Untergang eines Reiches (Jer 48 4), eines Heeres (2 Chr 14 12) und Einzelner (11 26; Jer 17 18); vgl. arab. kasara von einem siegreichen Kriege. Nicht ein plötzlicher Tod wird hier angekündigt, sondern überhaupt ein Untergang durch das sichtbare Walten der göttlichen Nemesis. Ant. stirbt auf einem Feldzuge gegen die Parther nach 1 Mak 6 8ff. an Schwermuth, nach Polybios (31 11) im Wahnsinn (doch kann der Ausdruck *δαιμονᾶν* in weiterem Sinn genommen werden Aesch. Ch. 566), welcher, *ὡς ἔνιοί φασιν*, eine Strafe der Gottheit wegen Tempelraubes gewesen sei, nach 2 Mak 9 an Kolik, welche, wie es scheint, bei den Juden jener Zeit besonders als Strafe Gottes angesehen wurde (vgl. Jos. Arch. 19, 8 2). **26** Wie Jes 2 1 דבר und חזה mit einander konstruirt werden, so hier umgekehrt מראה und נאמר. Der Ausdruck ערב בקר erscheint hier mit dem bestimmten Artikel, bei welchem das ו nöthig wurde, übrigens im Singular, wie wenn die Zahl (v. 14) daneben stünde. Die Betheuerung der Wahrheit, sowie auch das Gebot die Weissagung zu verbergen (vgl. 12 4. 9 umgekehrt Apk 22 10; ganz anders verhält es sich mit Jes 8 16) gehören zur apokalyptischen Redeweise; so auch die Formel לימים רבים, welche aber nicht mit Meinh zu übersetzen ist: sie geht auf viele Tage (so allerdings Ez 12 27); vielmehr wie Vulg.: post multos dies erit, vgl. Gen 7 4. Am 4 4. 2 Sam 13 23. Am Schluss des v. erg. הוא. **27** Zu נהייתי vgl. zu 2 1. ימים absolut, wie Gen 40 4. Neh 1 4 u. arab. ajjâmân. קום vom Krankenlager aufstehen wie Ps 41 9. ואעשה für וָאַעַשׂ, doch kommt in diesem Fall bei den Verba ל"ה oft die unverkürzte Form vor (z. B. 20 mal ואראה neben 15 mal וארא S 576 c). Die beiden letzten Worte versteht Meinh: Niemand merkte, dass er eine Vision empfangen hatte und welcher Art sie war; diese Bemerkung wäre nach dem an Dan ergangenen Verbot überflüssig. B (אין für אינני): I was no understander thereof, aber dies ist dem Sinne nach falsch, und auch nicht durch Berufung auf 12 8 zu schützen; denn Dan ist ja in Folge des Befehls v. 16 zum Verständniss gebracht worden. Also bezieht es sich auf den verstörten Seelenzustand Daniels (so Raschi), welcher nirgendwo theilnehmender Aufmerksamkeit begegnet; doch mag auch ein Doppelsinn beabsichtigt sein, so dass das Kapitel ausgeht in eine verhaltene Klage nach Art von Jes 53 1.

9 [1]Im ersten Jahr des Darius, des Sohnes des Ahasveros, von medischem Geschlecht, welcher zum König gemacht wurde über das Reich der Chaldäer, [2]im ersten Jahre seiner Herrschaft merkte ich, Daniel, in den Büchern auf die Zahl der Jahre, über welche das Wort Jahves an Jeremias den Propheten ergieng, dass sie erfüllt werden würden an den Trümmern Jerusalems, siebenzig Jahre. [3]Da richtete ich mein Angesicht zu Gott dem Herrn, Gebet und Flehen

---

Kap. 9. Die Weissagung des Jeremias, dass Jerusalem 70 Jahre wüste liegen soll (25 11), treibt Dan zu Sündenbekenntniss und Fürbitte für sein Volk und das Heiligthum Gottes (v. 1—19). Als Erhörung seines Gebetes wird ihm die Aufklärung, unter den Jahren seien Jahrsiebende zu verstehen, und der demgemäss ausgedehnte Zeitraum wird in verschiedene Perioden zerlegt (v. 20—27). Der Gedanke, den Ausdruck שבוע für eine Jahrwoche zu nehmen, ist nahegelegt durch Anwendung des Ausdrucks für den siebenten Tag auf das je siebente Jahr Lev 25 2. Unnöthig aber ist es, mit N (ATl. Litteratur 224, so auch B), anzunehmen, der Vf. hätte in der Weise des späteren Midrasch jedes der 70 Jahre Jerusalems als ein Sabbathjahr aufgefasst, zu welchem dann sechsmal so viel gemeine Jahre hätten hinzukommen müssen; die Drohung Lev 26 34 sah man als erfüllt an im 1. Jahr des Kores nach 2 Chr 36 21. Aber selbst bei Griechen (Arist. pol. 7 16) und Römern (Aul. Gell 3 10 u. sonst) kommt ἑβδομάς hebdomas in der Bedeutung Jahrwoche vor. Ueber die Verrechnung der 490 Jahre s. am Schluss dieses Kapitels. In der Epist. Jerem. 2 ist aus den 70 Jahrwochen ein χρόνος μακρὸς ἕως γενεῶν ἑπτά geworden. Im Henochbuche sind die 70 Jahre der Unterjochung Israels angewendet auf die Dauer der Welt, s. Dillmann Buch Henoch 293f. Nur in unserm Kapitel hat das Dan-Buch den Namen יהוה, was sich aber leicht aus dem Inhalt desselben erklärt.

1 Ueber Darius den Meder s. zu 6 1. Im Namen seines Vaters ist die erste Silbe Umschreibung des altpers. Anlautes ksha (vgl. אחשדרפנים zu 3 2; auch אחשתרנים Est 8 10 = kshatrâna); die beiden andern Silben scheinen unrichtig überliefert zu sein, da das altpers. Wort kshajârsha (eigtl. Reichsauge) lautet. welchen Namen das inschriftlich vorkommende חשיארש besser wiedergiebt CJS 2 125. מדי Volksname, in einheimischer Aussprache; der Ausdruck ist der gleiche wie 1 3. Das nur hier gebrauchte Ho. הָמְלַךְ ist doch nicht völlig gleich מָלַךְ 2 Sam 15 10; s. zu 6 1. Das Reich der Chaldäer ist das babyl. Reich, wie Jer 24 5 das Land der Chaldäer für Babylonien steht, Ez 12 13. 23 15 wird geradezu der weniger gebräuchliche Ausdruck Babylonien (-ier) durch Chaldäa (-äer) erklärt. 2 א' ר' wie 8 1. 15. בינתי neben בנתה Ps 139 2 hat seine Analogie nur in ריבות Job 33 13; früher meist als Hi. erklärt; N weist nach, dass Abfall eines anlautenden ה beispiellos ist ZDMG 37 525ff. Von בינותי ist nicht בספרים sondern מספר abhängig, wie Prv 7 7; die Accentsetzung ist unrichtig. Der Ausdruck הספרים trifft nur zufällig mit τὰ βιβλία zusammen, da er nicht weiterhin in diesem Sinn vorkommt (wohl aber steht ספרא wie unser »die Bibel«); doch beweist er, dass zur Zeit der Abfassung unseres Buches eine Sammlung heiliger Schriften vorhanden war, von deren Umfang wir freilich nur dies erfahren, dass sie auch die Weissagungen Jeremias' umfasste, deren Einfluss auf das Judenthum allerdings so gross war, dass wir sie schon früh als mit kanonischem Ansehen bekleidet denken müssen (auf diese Weissagung des Jer. bezieht sich auch Zch 1 12; auf frühere Weissagungen geht auch zurück Ez 38 17). Seltsam konstruirt B (nach N's Hypothese, s. oben): Ich verstand durch die Thora (Lev 26 18ff.) die Zahl der Jahre. למלאות quos dixit complendos esse (im nachbibl. Hebr. häufige Umschreibung des Futurs, Siegfried neuhebr. Gramm. § 97 c), weibl. Bildung des Inf. ad anal. ל"ה (defekt geschrieben Ex 31 5. 35 33) mit orthographischer Beibehaltung des א; im nachbibl. Hebr. gehen die Verba ל"א fast durchweg in die Bildung der V. ל"ה über. An der betr. Stelle des Jer. (vgl. 25 12. 29 10) steht Qal, nach welchem aber unser Pi. nicht geändert werden darf (gegen Meinh); לְמַלְאוֹת würde heissen: damit voll sind, vgl. 10 3. 3 נתן הפנים אל buch-

zu verrichten in Fasten, Sack und Asche; [4]da betete ich zu Jahve meinem Gott und beichtete und sprach: Ach Herr, grosser und furchtbarer Gott, der den Bund und die Gnade bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote halten! [5]Wir haben uns verfehlt, verkehrt gehandelt, gefrevelt und sind widerspenstig gewesen und sind abgewichen von deinen Geboten und Rechten; [6]und wir haben nicht gehört auf deine Knechte, die Propheten, welche in deinem Namen geredet haben zu unsern Königen, unsern Obersten und unsern Vätern und zu dem ganzen Volk des Landes. [7]Dir, Herr, bleibt die Gerechtigkeit, uns aber Scham, wie es heute zu Tage liegt, den Männern Judas und den Bewohnern Jerusalems und dem ganzen Israel, das nahe und das ferne ist in allen Ländern, wohin du sie verstossen hast wegen ihres Abfalls, mit dem sie gegen dich gefrevelt haben. [8]Jahve, uns bleibt die Scham und unsern Königen, unsern Obersten und unsern Vätern, die wir uns gegen dich verfehlt haben; [9]dem Herrn unserm Gott bleibt die Gnade und die Vergebung, denn wir sind widerspenstig gewesen gegen ihn; [10]und wir haben nicht gehört auf die Stimme Jahves unseres Gottes, zu wandeln in seinen Gesetzen, welche er uns vorgelegt hat durch seine Knechte, die Propheten. [11]Und ganz Israel hat dein Gesetz übertreten und ist gewichen, so dass es nicht mehr auf deine Stimme gehört hat; da ergoss sich über uns der Fluch und die Verwünschung, welche geschrieben steht im Gesetz Moses, des Knechtes Gottes, denn wir hatten gegen ihn gesündigt. [12]Und er erfüllte sein Wort, das er wider uns geredet hat und wider unsere Richter, die uns gerichtet haben, dass

---

stäblich zu nehmen im Sinn von 6_{11}; bildlich 2 Chr 32_{2}, vgl. auch 10_{15}. Gen 30_{40}. Das Fasten als Vorbereitung auf den Empfang der Offenbarung wie Ex 34_{28}. Dtn $9_{9.18}$. S. zu 1_{17}. 2_{17}. Hier und im folg. v. wiederholt ein ה paragog. ohne Bedeutung. בקש תפלה freiere Art des schema etymol. wie v. 22. כתבא ואסרא תפלה ותחנונים wie 6_{10} mit restringirendem Waw. **4** אתודה späthebr. Die 3. Person steht häufig bei der Anrede durch das Part., z. B. Jes 22_{16}; doch liegt die Vermuthung nahe, dass die Formel hier (wie auch Neh 1_{5}) unverändert herübergenommen ist aus Dtn 7_{9}, wo sie vielleicht auf Ex 20_{5}f. zurückgeht. **5** Häufung von Synonymen (verfehlen, verdrehen, erschlaffen, sich reiben) ist dem liturgischen Styl eigen (s. zu 4_{34}), daher ist ו nicht zu streichen, es steht vor jedem oder vor keinem der Synonyme, vgl. Ps 106_{6}. Im älteren Hebr. heisst Hi von רשע schuldig erklären, hier = Qal v. 15. Der Inf. abs. als Fortsetzung des Verb. fin. ist im älteren Hebr. selten. מצותך defect. wie Ps 119_{98}. G-K 91_{3}a. **6** אֶל ohne Maqqef wie Jos 7_{23}. Jes 36_{12}. אבות hier nicht Vorfahren, sondern Vorsteher. עם הארץ in der Mischna stehender Ausdruck für unus ex vulgo, plebeius et indoctus; hier wie 3_{29}. Ez 7_{27} findet sich der Uebergang zu diesem Gebrauch des Ausdrucks. **7** Uebersetzt Bar 1_{15}f. Derselbe Gegensatz v. 14. Esr 9_{15}. Neh 9_{33}. הארצות seit Ez die Heidenländer (vgl. גוים). **9** סלחות der Plur. nur noch Neh 9_{17}; der Sing. nur Ps 130_{4}. כי nicht zur Begründung, sondern zur Erläuterung. **10** תרת (so Baer) im Plur. gegenüber dem Sing. des nächsten V., weil הלך ב gern den Plur. bei sich hat. נתן לפני von Anweisungen, welche zur Nachachtung gegeben werden, mehrfach bei Jer. (z. B. 9_{12}), dessen Sprachgebrauch (neben dem des Dtn, vgl. Dtn 10_{17}) überhaupt im liturgischen Styl vorzugsweise Verwendung findet. **11** סור s. zu v. 5. נתך häufig vom Gotteszorn (im Qal u. Ni.); ähnlich שפך Ps 79_{6} u. sonst, *ἐκχέειν* Apk 16_{1}ff. Num 5_{21} steht שבעת־אלה verwünschender Schwur; beide Ausdrücke bezeichnen zuerst den Eid, dann den Fluch. Hingewiesen ist auf Lev 26_{14}ff. Dtn 28_{15}ff. Moses heisst עבד יהוה auch Dtn 34_{5}. Jos 1_{1} u. sonst; vgl. איש האלהים Dtn 33_{1}. Ps 90_{1}. **12** Uebersetzt Bar 2_{1}f., wo der griech. Text das Qrê דבריו,

er über uns bringen wollte grosses Unglück, welches unter dem ganzen Himmel nicht geschehen ist, wie es in Jerusalem geschehen ist, [13]wie geschrieben steht im Gesetze Moses, all dies Unglück, das über uns gekommen ist; aber wir haben Jahve unsern Gott nicht besänftigt, uns zu bekehren von unsern Missethaten und klug zu werden durch deine Wahrheit. [14]Und es wachte Jahve über dem Uebel und liess es kommen über uns, denn gerecht ist Jahve unser Gott bei allen seinen Thaten, welche er gethan hat, wir aber haben nicht gehört auf seine Stimme. [15]Und nun, Herr unser Gott, der du ausgeführt hast dein Volk aus dem Lande Aegypten mit starker Hand und hast dir einen Namen gemacht, wie es heute zu Tage liegt, wir haben uns verfehlt, wir haben gefrevelt; [16]Herr, gemäss all deiner Gerechtigkeit wende sich doch dein Zorn und dein Grimm von deiner Stadt Jerusalem, deinem heiligen Berg, denn durch unsere Sünden und die Missethaten unserer Väter ist Jerusalem und dein Volk zur Schmach geworden für Alle, die ringsum uns her sind. [17]Und nun höre, unser Gott, auf das Gebet deines Knechtes und auf sein Flehen und erleuchte dein Angesicht über dein Heiligthum, das wüste liegt [um des Herrn willen]. [18]Neige, mein Gott, dein Ohr und höre, öffne deine Augen und sieh, wie wir wüste liegen und die Stadt, über welcher dein Name genannt worden ist; nicht auf Grund unserer Gerechtigkeit bringen wir demüthig unser Flehen vor dich, sondern auf Grund

---

der syr. das Kthîbh hat. הקים der Gegensatz zu הפיל Est 6 10 ה׳ ארצה 1 Sam 3 19. שפטים ist der allgemeine Begriff (wie Ps 2 10), welcher v. 6. 8 in drei speciellere auseinandergelegt war; Bar 2 1 ist er von den Richtern im engern Sinn verstanden. **13** את ist auch hier nicht »nota nominativi«, oder, wie GK 117, 1 7 sich ausdrückt, nachdrückliche Einführung des Nomens, sondern ist abhängig von להביא v. 12; באה ist Milra zu lesen; das Fehlen des Art. vor באה hat seine Analogie 11 31 (doch s. zu d. St.). לשוב Gerundium, wie oft. Die beiden letzten Worte sind nicht zu übersetzen: zu achten auf deine Wahrheit; dann würde für ב stehen על oder אל oder der einfache Akk.; zum Gedanken vgl. z. B. Ps 119 104. **14** Uebersetzt Bar 2 9f. שקד wie in der Mischna (wo השקדנים geradezu diejenigen bezeichnet, die zum Gesetzesstudium geistig regsam sind) und *ἀγρυπνέω* in den Apokr. und im NT eifrig bedacht sein; unsere Konstruktion findet sich Jer 1 12, eine andere Jer 44 27. על eigtl. darüber hinaus; nach allem Andern, was Gott gethan hat, bleibt ihm nur noch übrig, seine Gerechtigkeit zu beweisen. **15** Die starke Hand Gottes beweist sich vorzüglich in der Ausführung aus Aegypten Ex 13 9 und oft. Der Ausgang des v. ist wie Neh 9 10 entnommen aus Jer 32 20. צדקתך defektiv s. zu v. 5; צדקה bezeichnet hier das Wohlverhalten Gottes zu seinem Volke gemäss der Erfüllung seiner Zusagen, der Plur. die Erweisungen dieses Wohlverhaltens vgl. Jdc 5 11. Dtn 32 4. Zph 3 5. 1 Joh 1 9. הר קדשך wie Jes 2 2f. Ps 2 6 u. sonst (anders Jes 11 9). **17** שמם jeremianischer Ausdruck Thr 5 18. למען אדני in den Text eingedrungene Glosse, wohl nicht im Sinne von Ps 115 1. 2 hinzugefügt, sondern als Bestimmung zu dem nächststehenden השמם; eine etwas andere Glosse giebt P, eine ganz andere Sept: *ἕνεκεν τῶν δούλων σου δέσποτα* nach Jes 63 17. **18** Das erste Glied des v. ist (mit Ausnahme des Wortes שממתינו nach Jes 61 4) herübergenommen aus Jes 37 17 (2 Reg 19 16); doch ist der Name יהוה vermieden. עיניך plene wie 2 Reg, aber auch עינך bei Jes ist Du. (gegen Duhm) vgl. Ex 33 13 u. a.; bei פקח steht der Du. regelmässig; der Vergleich mit den Parallelen ist der Grund zu dem Qrê bei פקחה (in Gegensatz zu סלחה v. 19). Wessen Name über einer Sache genannt worden ist, der ist der Besitzer derselben, vgl. 2 Sam 12 28. Jes 4 1. Am 9 12. Der Ausdruck מפילים geht aus von der Phrase נפלה תחנתי לפני Jer 36 7 (anders 37 20); davon das

deiner grossen Barmherzigkeit. [19]Herr, höre, Herr, vergieb, Herr, neige dein Ohr und handle, zögere nicht, deinetwillen, mein Gott, denn dein Name ist genannt über deiner Stadt und deinem Volke!

[20]Und während ich noch redete und betete und meine Sünde und die Sünde meines Volkes Israel bekannte und demüthig mein Flehen vor Jahve meinen Gott brachte wegen des heiligen Berges meines Gottes, [21]ja während ich noch redete im Gebet, da kam der Mann Gabriel, welchen ich im Gesichte früher gesehen hatte, in fliegender Eile an mich heran, um die Zeit des Abendopfers. [22]Und er kam und redete mit mir und sprach: Daniel, jetzt bin ich ausgegangen, um dich Verständniss zu lehren. [23]Im Anfang deines Flehens gieng ein Wort aus, und ich bin gekommen, dir zu berichten, denn ein Mann des Wohlgefallens bist du; so achte auf das Wort und gieb Acht auf das Gesicht. [24]Siebenzig Siebende sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, um zu vollenden den Abfall und zu erfüllen die Sünde, und zu sühnen

---

Hi 38_{26}. 42_{9}; es wird besonders vom demüthigen Bittflehen gebraucht. **19** Die Wiederholung der Anrufung ist Ausdruck der Dringlichkeit Mt 7_{13}.

20 Zum Satzgefüge vgl. Job 1_{16}f. **21** בתחלה wie 8_{1}. Der Sinn von מֻעָף יְעָף ist ohne Zweifel getroffen von den alten Uebersetzern: Sept *τάχει φερόμενος*, Th *πετόμενος*, P pĕraḥ mephraḥ vĕṭâs, H cito volans. Deshalb ist noch nicht an einen geflügelten Engel zu denken, desgleichen die Bibel nicht kennt, auch nicht 1 Chr 21_{16}, siehe dagegen Gen 28_{12}. Engelflügel kommen zuerst Henoch 61 vor, dort aber als etwas zu einer bestimmten Sendung Angenommenes (Apk 14_{6} sind sie nicht vorausgesetzt). Als charakteristisch für die Engelgestalt sind sie von den Cheruben und Saraphen herübergenommen. Vielmehr steht עוּף von jeglicher Eile (vom Buch Zch 5_{1}f., vom Heer Hab 1_{8}, von der Flotte Jes 60_{8}). מֻעָף ist Ho für Qal, das Hi findet sich Prv 23_{5} Q. In בִּיעָף muss ein Schreibfehler stecken; vielleicht ist Inf. Ho. zu lesen (vgl. Jes 22_{17}). Unwahrscheinlich Meinh u. A.: in äusserster Ermüdung (auf Dan bezogen). נגע mit אל von der blossen Annäherung Jer 51_{9}. Jon 3_{6}. Später heisst מנחה allein geradezu die Vesper (3 Uhr), s. zu 6_{11}. **22** Sept und P haben das erste Wort des v. richtiger gelesen ויבוא (oder etwa ויבו wie 1 Reg 12_{12}). עתה stellt den Zeitpunkt, da Gabriel den Gottesbeschluss auf Erden mittheilt, in Gegensatz zu demjenigen, da der Gottesbeschluss im Himmel kundgeworden ist v. 23. בינה freiere Form des schema etymolog. wie v. 3. **23** Die Schnelligkeit, mit welcher Gott auf das Flehen der Seinen eingeht, wird auch Jes 65_{24} hervorgehoben. יצא דבר wie Est 7_{8} vgl. Lk 2_{1} *ἐξῆλθεν*. Der Vergleich mit $10_{11.19}$ legt die Vermuthung nahe, dass איש vor חמודות ausgefallen ist (so Th und H (vir desideriorum, quod pro desiderio tuo Dei secreta audire merearis et esse conscius futurorum, vgl. auch zu 10_{11})), wiewohl auch das Subst. im Plur. als emphatisches Praedikat aufgefasst werden kann Cnt 5_{16}. Ps 110_{3}. 21_{7} [Luther: du bist lieb u. werth; vgl. 10_{11}: du lieber Daniel, was er in seiner Schrift vom Dolmetschen vertheidigt: Wenn ich den Buchstaben nach, aus der Esel Kunst, sollt das Engelswort verdeutschen, müsste ich also sagen: Dan du Mann der Regierungen oder Dan du Mann der Lüste, o das wäre schön deutsch!] בין und הבן neben einander vgl. Einl. 3. **24** שבעים statt des übl. שבעות nur bei Dan. חתך ist Hapax legomenon, ohne alle Derivate und ohne verwandte Wörter in den übrigen semit. Dialekten (ausser etwa arab. hataka zerreissen), doch kommt es im Targ. (Est 4_{5}) und nachbibl. Hebr. vor, im letzteren in der Bedeutung schneiden, welche auch bei גזר und פסק in bestimmen übergeht; der Singular steht, weil die 70 Wochen einen einheitlichen Zeitbegriff bilden. Der Ausdruck עיר קדשך in der Anrede (nicht an Gott, sondern) an Dan beweist, wie wenig der Vf. den Substantivbegriff קדש noch gefühlt hat (beinahe ebenso Jes 64_{10});

die Missethat und zu bringen ewige Gerechtigkeit, und zu besiegeln Gesicht und Prophet und zu salben das Hochheilige. [25] Und du sollst wissen und merken: Vom Ausgang des Wortes, dass Jerusalem wiedererbaut werden soll, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Siebende; und zweiundsechszig Siebende wird (Jerusalem) wiedergebaut werden, Platz und Thal, und zwar wenn die Zeiten knapp gerechnet werden. [26] Und nach den zwei und sechszig Siebenden wird ein Gesalbter ausgerottet werden, und keiner folgt ihm; und die Stadt und das Heiligthum wird verderben das Volk eines Fürsten, der hereinbricht,

---

Sept haben an dem hebr. Ausdruck Anstoss genommen und gesetzt *τὴν πόλιν Σιών*. ל bis gegen Ew 217, d, b. כלא für כלות umgekehrter Metaplasmus wie v. 2, vgl. G-K 75 22. Für das Kthîbh לַחְתֹּם wird das erste Mal durch das Qrê gefordert לְהָתֵם; für die letztere Lesart sprechen das unmittelbar Vorhergehende, das Folgende und der Vergleich mit 8 23 (Job 14 16 bezeichnet 'ח gerade das Entgegengesetzte). Das folgende Qrê (Sing. anstatt des Plur. חַטָּאוֹת) ist nur um des genaueren Parallelismus willen geboten. Der Vers ist, wie auch sonst Orakelsprüche (z. B. 7 17. 18) sorgfältig gegliedert. קדש קדשים ist nach Ex 29 37 der (Brandopfer-)Altar; die Weihe desselben wird dort mit קדש, Lev 8 10 wie hier mit משח bezeichnet. Das Subjekt aller Verba unseres Verses ist der bezeichnete Zeitraum, dem als Thätigkeit zugeschrieben wird, was in ihm (einerseits von den Frevlern, andererseits von Gott) geschieht. **25** השיב indirekte Rede Ewald 338 a. Offenbar entsprechen einander die Worte להשיב ולבנות und תשוב ונבנתה; dann ist in beiden Sätzen שוב Qal u. Hi adverbiell zu übersetzen. Doch ansprechend ist B's Lesung (nach Jes 44 26. Jer 30 18. Ez 36 10. 11. 33) לְהֹשִׁיב und תֵּשֵׁב. משיח und נגיד nebeneinander wie פקיד נגיד Jer 20 1. Der Ausdruck משח לנגיד ist 1 Chr 29 22 von Salomo gebraucht. Demnach ist נגיד Epexegese zu משיח (einen ähnlichen Fall s. 8 21) und nicht ist hier ein Compositum (wie 8 14) anzunehmen und etwa »Priesterkönig« zu übersetzen. Ueber die Zerlegung der 70 Jahrsiebende s. die Anm. am Schluss der Erklärung dieses Kapitels; einen andern Ausdruck für שבעים שבעה s. Lev 25 8. Die Ausdrücke תשוב ונבנתה haben selbstverständlich ירושלם zum Subjekt, und die beiden folgenden Nomina sind Apposition; aber nicht so wie פרזות Zch 2 8, denn in diesem Fall müsste eben der Plural stehen; sondern רחוב (genau s. v. w. Platz von *πλατεῖα*) bezeichnet einen bestimmten Platz, möglicher Weise den Esr 10 9 erwähnten, doch kommen רחוב und רחובות vielfach als Eigennamen vor. So wird auch חרוץ nicht von Festungsgräben (die auch nicht hierher passen) zu verstehen sein, sondern von einer bestimmten Oertlichkeit in Jerusalem, welche diesem Namen (eig. Schnitt vgl. aram. חריצא) entsprach, möglicher Weise vom Tyropoeonthal. Warum der Vf. gerade diese beiden Theile der Stadt hervorhebt als solche, welche wohl bewohnt werden sollen, entzieht sich unserem Verständniss; wäre die hier gegebene Lokalisirung richtig, so könnte רחוב aufgefasst sein als besonders geweiht durch die Nachbarschaft des Tempels, חרוץ als besonders entweiht unter Ant. 2 Mak 4 12 ff.; freilich sind das nur Möglichkeiten. Am einfachsten wäre geholfen mit der Aenderung von חרוץ in ארך nach Sept *εἰς πλάτος καὶ μῆκος;* aber wie sollte חרוץ entstanden sein? צוק העתים kann nicht wohl heissen »in bedrängter Zeit«, dafür müsste stehen עתי צוק (Jes 33 6 ist anders, s. Duhm z. d. St.); auch passt der Ausdruck צוק nicht recht. Dieser steht gegenüber dem Begriff רחב Job 36 16. 37 10; wenn man nicht mit einigen alten Uebersetzern für צוק setzen will קץ, so ist zu erklären: Und zwar (ist dies der Fall,) indem kurz sind, zusammengedrängt werden die Zeitabschnitte; darin könnte eine Andeutung darauf liegen, dass die ersten 7 Wochen in die 62 einzurechnen sind (s. d. Anm.). **26** Der Vergleich mit 11 45 legt die Aenderung ואין עזר לו nahe, doch wäre ein solcher Zusatz matt; eher möchte man nach Th lesen ואין דין לו. Die Uebersetzung: Keiner bleibt ihm d. h. folgt ihm — erklärt sich, vorausgesetzt dass der ermordete Gesalbte Onias ist, so, dass weder Jason noch Menelaos nach der Schätzung der Frommen ein Nachfolger des Onias war. עם vom Kriegsvolk, wie

aber sein Ende kommt in der Sturmfluth; doch bis zum Ende währt der Kampf, das, was von Verwüstungen bestimmt ist. [27] Und er wird Viele bundbrüchig machen ein Siebend lang, und die Hälfte des Siebends wird er abschaffen

---

Jdc 5 2. בוא vom hereinbrechenden Feinde wie Gen 34 27. שטף die wegschwemmende Fluth des göttlichen Strafgerichts Nah 1 8. Ps 32 6. Jes 10 22, wie 11 22 die wegschwemmende Kriegsfluth. קץ ohne Artikel wie gewöhnlich in der apokalypt. Sprache, obwohl hier von dem eben vorher bezeichneten Ende. Der Ausdruck ist in diesen 3 Versen absichtlich orakelhaft gehalten, was wie die neueren Ausleger schon die alten Uebersetzer in Verlegenheit und Verwirrung gebracht hat, über die letzteren s. Einl. 19. **27** Selbstverständlich kann hier nicht von den politischen Alliancen des Ant. die Rede sein, sondern ברית (ohne Art. wie z. B. Lev 26 25) steht von der Religion des Gottesvolkes; dann muss הגביר ברית לרבים heissen: er brachte viele dahin, dass sie sich stolz hinwegsetzten über den Bund (z. B. יתגברו Job 36 9; גבור Jes 5 22. Ps 52 3; arab. tag'abbara nach Lane he behaved proudly, insolently); eventuell muss man ändern (etwa העזיב, er machte Viele zu עזבי ברית, Graetz העביר, B הוּפַר). Cornill übersetzt: Er wird beschwerlich machen den Bund für Viele — unter Verweisung auf Ps 65 2; aber das erscheint mir zu matt. Zu dem hier gegebenen Sinn kommt auf ganz anderem Wege Valeton ZATW 13 267: Er wird der Masse des Volkes mit Gewalt eine gottfeindliche bĕrîth aufnöthigen; aber es ist unwahrscheinlich, dass hier ברית gerade das Gegentheil von dem bedeuten soll, was es sonst heisst, und auch dass הגביר Verstärkung von כרת sein soll, leuchtet nicht ein. ל steht wie oft für einen zweiten Akkus. זבח ומנחה blutige und unblutige Opfer für alle Arten der Opfer 1 Sam 2 29. Ps 40 7. Auf des Gräuels Schwinge kommt der Verwüster (s. zu 11 31) wie Jahve auf den Flügeln der Cheruben; wem aber der Fittich des Gräuels zu poetisch erscheint, dem bieten eine prosaischere Lesart Th und H: ועל כנו (vgl. 11 20) oder על־המשכן, vgl. *ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* Mt 24 15. Der Schlusssatz muss die Weissagung vom Untergang des Verwüsters enthalten. כלה ונחרצה Hendiadyoin aus Jes 28 22. Die oben gegebene Uebersetzung hat vor manchen anderen wenigstens dies voraus, dass sie dem überlieferten Text und seiner Lesung treu bleibt. Die Veränderung von וְעַד in וָעֶד entstellt den Sinn; es soll nicht etwas Andauerndes, sondern etwas Abschliessendes angegeben werden; jedenfalls darf B וָעֶד nicht übersetzen and afterwards. Derselbe verändert על־שׁוֹמֵם in ein mattes על־שָׂמָם »über den, der sie (die Gräuel) gesetzt hat«; aber שומם ist wohl absichtlich nach dem vorhergehenden משומם gewählt, ein Homonym mit entgegengesetzter Bedeutung, übrigens proleptisch gesetzt; der Mangel des Artikels kann in dieser gehobenen Rede nicht auffällig erscheinen. Das Fem. תתח steht neutrisch, vgl. Jes 7 7 (gehörte es mit עד = עד־אשר zusammen, so müsste es seinem Subjekt vorangehen); nicht ganz verwerflich erscheint aber die Lesart der P u. Vulg. תָּנוּחַ vgl. Koh 7 9.

Anm. Ueber die 70 Jahrwochen und ihre Zerlegung. Scio de hac quaestione ab eruditissimis viris varie disputatum et unumquemque pro captu ingenii sui dixisse quod senserat .... dicam quid unusquisque senserit, lectoris arbitrio derelinquens cuius expositionem sequi debeat. Mit diesen Worten führt schon H z. d. St. neun verschiedene Berechnungen der danielischen Jahrwochen ein. Die Zahl der divergirenden Auslegungen ist seitdem ausserordentlich angewachsen. Ihre Verschiedenheit ist in Wirklichkeit zumeist herbeigeführt durch den Zeitpunkt, den man meint erreichen zu müssen (die makkabäische Religionsnoth und ihr Ende; Christi Geburt; Christi öffentliches Auftreten; Christi Tod; der vespasianische (Josephus, Talmud), der hadrianische Krieg; Christi Parusie); formell unterscheiden sie sich durch den Terminus a quo und durch die Berechnung der 70 Wochen. Der Zeitpunkt, von welchem man ausgeht (ממצא דבר גו׳ v. 25), ist, abgesehen von absoluten Unmöglichkeiten, die Zeit der Weissagung Jer 25 11f., nämlich 606; oder die Zeit der Weissagung Jer 29 10, nämlich 595; oder die Zeit der danielischen Prophetie, nämlich nach 9 1 das 1. Jahr Darius des Meders (Aben Ezra);

Schlachtopfer und Speisopfer, und auf dem Fittich des Gräuels kommt der Ver-

---

oder der Regierungsantritt des Cyrus (Clemens Alexandr., Hippolyt); oder die Zeit des ersten Befehles des Artaxerxes Longimanus Esr 7 1. 8. 11ff., also 458; oder die Zeit des zweiten Befehls desselben Königs Neh 2 1. 7ff., also 445 (Julius Africanus); oder die Zeit der Geburt Christi (ab exitu Verbi quando Christus de Maria generatus est virgine, so Apollinaris von Laodicea und andere KVV). Die einzelnen Jahrwochen sind nicht allein als Sonnenjahre, sondern auch als Mondjahre (anni Hebraici, Julius Africanus) oder als »mystische« Jahre (zu 343 Tagen oder auch zu $1^{59}/_{441}$ Sonnenjahren!) oder als quadratische Sabbathperioden (zu 49 Jahren, Hofmann, Delitzsch) aufgefasst werden; auch sind sie in den verschiedenen Abschnitten verschieden gerechnet worden (die letzte Jahrwoche = 70 Jahren Euseb.). Man hat ferner das im Text gegebene Schema 7+62+1 umgestellt, indem man die 7 Wochen den 62 Wochen folgen liess (Tertullian u. neuere Ausleger), oder auch 62 + 1 + 7 daraus machte (Corrodi, Hofmann, Delitzsch). Man hat weiter angenommen, dass die Weissagung eine Zwischenzeit unbeachtet gelassen habe, welche irgendwo einzuschieben sei; so rechnet Hippolytus die 69 Wochen bis zur Menschwerdung Christi und verlegt die 70. in die Endzeit; Roesch schiebt 8 Jahrwochen zwischen die 69. und 70. ein; mehrere neuere Ausleger ebendazwischen etwa 165 Jahre, als »eine vom Propheten gemäss dem Gesetze des perspektivischen Schauens unbeachtet gelassene Lücke«; »ohne eine solche Lücke würde die vorliegende Weissagung ihren echt prophetischen Charakter verlieren, statt idealer Zukunftschilderung würde sie eine arithmetisch-genaue Berechnung bieten« (Zöckler z. d. St.). Endlich ist man auch nicht vor der Annahme zurückgeschreckt, dass die 70 Wochen zweimal (vor Christo und nach Christo) zu rechnen seien. Verzweiflungsauskünfte sind (abgesehen von willkürlichen Textänderungen) 1. die Annahme, dass ein Siebend hier gar keinen bestimmten Zeitraum bezeichne, wie man sich ausdrückt, »nicht arithmetisch, sondern allgemein prophetisch« genommen, »nicht genau, sondern wesentlich geistig« gedeutet werden müsse; 2. die Behauptung, dass der Vf. unseres Buches sich in seinen Zeitangaben geirrt habe. So schon Kamphausen in Bunsen's Bibelwerk (3 671); N Altt. Lit. 224; besonders Cornill, welcher in einer eingehenden Abhandlung (StO II 1—32) zu zeigen versucht hat, dass Dan, für die Zeit jenseits des Anfangs der seleucidischen Aera (312 v. Chr.) mit objektiven Jahreszahlen unbekannt, die Zeitlänge seit der Zerstörung Jerusalems aus der Zahl der Geschlechter der Hohenpriester berechnete, »deren Reihenfolge jeder fromme Jude ebenso genau kannte, wie heutzutage ein Preusse die Reihenfolge der hohenzollernschen Herrscher«. Von Jozadak 1 Chr 5 41 her sei Onias III. der zwölfte Hohepriester gewesen; so habe er 12 Generationen = 480 Jahren gerechnet, und diese auf 69 Jahrwochen = 483 Jahren abgerundet, aber sei dadurch zu einem chronologischen Irrthum gekommen, da es sich hier nur um die Zeit von 586 bis 171 (Tod des Onias) handeln könne. Schürer (II 616) unterstützt diese Behauptung eines Irrthums bei Dan durch den Hinweis auf den gegen 200 v. Chr. in Aegypten lebenden jüdischen Chronologen Demetrius, der gleichfalls 70 Jahr zu viel rechne, und auf Josephus, welcher 40—50 Jahre zu viel rechne. Auch B stimmt Cornill bei, und Meinh gesteht kurzweg zu, dass die Zeit 538—172 dem Vf. in ihrer Ausdehnung nicht genau bekannt war.

Gegen Cornill ist zu bemerken: 1. Dass die Erwähnung der 70 Jahre, auf welche Dan »merkt«, nicht Jer 29 10ff. zu finden ist, sondern Jer 25 11, wie der Vergleich von Dan 9 2 חרבות ירושלם und Jer 25 11 הארץ הזאת לחרבה zeigt. Dies »ergiebt eine Differenz von 11 Jahren« (wiewohl nicht sicher anzunehmen wäre, dass Jer 29 in das 4. Jahr des Zedekia fällt, es könnte in eine frühere Zeit seiner Regierung fallen); aber C. setzt ohne Weiteres für das 4. Jahr des Zed. 595 (nur mit der Bemerkung, es sei »sachlich auch durchaus nicht ungerechtfertigt«) das Jahr der Zerstörung Jerusalems 586, weil sonst die Rechnung auf keine Weise stimmt. Doch nach dem Wortlaut v. 25 מן־מצא דבר ist vielmehr als Ausgangspunkt der ganzen Rechnung das Jahr 606 zu nehmen. 2. Der Um-

wüster, aber bis zum festbestimmten Untergang wird es sich ergiessen über den Wüsten.

---

stand, dass von diesem Ausgangspunkt bis zum Regierungsantritt des Kyros (und auf diesen führt der Wortlaut v. 25 עד־משיח נגיד) richtig 7 Jahrsiebende vergangen sind, und von eben demselben Ausgangspunkt richtig 62 Jahrsiebende bis zur Ermordung des Onias, macht es wahrscheinlich, dass Dan irgendwoher mit einer richtigen Chronologie ausgerüstet war. 3. Dass es aber chronologische Aufzeichnungen bei den Juden gab, erhellt aus Jos. Arch. 20 10. Hier ist die Zahl aller Hoherpriester von Aaron bis auf Phanas (Phannias) auf 83 angegeben; von diesen haben 13 bis auf den Bau des ersten Tempels amtirt und zwar 612 Jahre; sodann 18 bis auf die Zerstörung desselben 466 Jahre 6 Monate 10 Tage; sodann 15 bis auf Antiochus V. Eupator 414 Jahre. Diese letzte Zahl ficht Schürer mit Unrecht als zu gross an, indem er annimmt, sie sei von der Rückkehr aus dem Exil her gerechnet; es liegt aber bei Josephus nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vor; er betont, δημοκρατικῶς d. h. ohne dass ein weltlicher Herrscher an der Spitze des Volkes gestanden habe, hätten die 15 Hohenpriester fungirt; dies tritt ein bei der Entthronung des letzten Königs 586, und der letzte Hohepriester Onias stirbt 171. Wenn also auch modicum nec praetor curat nec propheta (Grotius), so sind doch die Jahre der Hohenpriester nicht in Bausch u. Bogen gerechnet. Arch. 13, 11 1 hat Jos. ganz offenbar Anfang und Ende des Exils verwechselt; B. Jud. 6, 4 8 liegt ein Rechenfehler um genau 30 Jahre vor; beide Irrthümer tragen für die Erklärung unserer Danielstelle nichts aus; aber auch die Berufung auf den Hellenisten Demetrius nicht; denn an der betreffenden Stelle bei Clemens Alex. Stromm. 1, 21, 141 sagt er, von der assyrischen Gefangenschaft bis zur babylonischen seien 128 Jahre, von der ersteren bis auf Ptolemäus IV. seien 573, von der letzteren bis dahin seien 338 Jahre; hier sind offenbar die Zahlen in arge Verwirrung gerathen, aber durch die Abschreiber (wenn nicht durch Clemens selbst, der kein grosser Rechner gewesen zu sein scheint, parvipendens annorum numerum nennt ihn H ed. Vallars 5 690); denn Demetrius selbst hat so genau gerechnet, dass er den oben genannten Zahlen der Jahre noch Monate hinzugefügt hat. Konnte aber Demetrius zur Zeit des Ptol. IV. sich mit jüdischer Chronologie beschäftigen, so konnten Daten dafür auch dem Vf. unseres Buches vorliegen.

Wir rechnen also vom Jahre 606 an sieben Jahrsiebende bis zum Regierungsantritt des Cyrus 558; dass die Regierung des Cyrus, wenn von seinem Thun als babyl. Herrschers die Rede ist, von der Eroberung Babels an datirt wird, macht es nicht unmöglich, dass mit den allgemein lautenden Worten עד־משיח נגיד der eigentliche Anfang seiner Herrschaft bezeichnet ist; desgleichen von 606 bis 171, dem Todesjahr des Onias, 62 Jahrsiebende; von 171 bis 165 (164), bis zur Wiederherstellung des Gottesdienstes im Tempel oder bis zum Ende des Antiochus das letzte Jahrsiebend; und die Hälfte desselben, die Zeit, während welcher der Opferdienst eingestellt ist, von 168 bis 165. Der Verfasser lässt allerdings unbeachtet (oder deutet er es 9 25 leise an?), dass die zuerst erwähnten 7 Jahrsiebende in die 62 Jahrsiebende hineinfallen, also die Summe der angegebenen Zeiträume nicht = 70 Jahrsiebenden ist, sondern nur = 63 Jahrsiebenden. Aehnlich Eichhorn, v. Ammon, Hitzig. — König Einl. 392: »Indem der Vf. durch eine . . . Ausweitung der runden Zahl »70 Jahre« . . . auch den T e r m i n der Gottesreichsvollendung erkennen zu können meinte, hat er eine Frage zu lösen gestrebt, die Propheten (1 Pt 1 11) und Aposteln (Akt 1 7) nicht beantwortet worden ist, und deren von ihm vorgetragene Lösung am Herrentage als verbrennlicher Aufbau (1 Kor 4 12f.) durch die Thatsache erwiesen worden ist . . . . . und Gott sei Dank dafür, denn sonst hätte man das Berufsbewusstsein Christi daraus abgeleitet«.

10 [1] Im dritten Jahr Kores', des Königs von Persien, wurde ein Wort geoffenbart dem Daniel, dessen Name Beltsazar geheissen worden war, und Wahrheit ist das Wort und grosse Mühsal; und er beachtete das Wort und gab Acht auf das Gesicht. [2] In derselbigen Zeit trauerte ich, Daniel, drei Wochen lang; [3] wohlschmeckendes Brod ass ich nicht und Fleisch und Wein kam nicht an meinen Mund, auch salbte ich mich nicht, bis drei Wochen voll waren. [4] Und am vierundzwanzigsten Tage des ersten Monats, da ich an der Seite des grossen Stromes war [das ist der Hiddekel], [5] da hob ich meine Augen auf und sah — und siehe ein Mann, gekleidet in Linnen, seine Lenden umgürtet mit köstlichem Golde, [6] und sein Leib war wie Topas und sein Angesicht wie Blitzschein und seine Augen wie Feuerflammen und seine Arme und Beine wie das Blinken geschliffenen Erzes und der Schall seiner Worte wie der Schall eines Volksgetümmels. [7] Und ich, Daniel, allein sah das Gesicht, und die Männer, welche bei mir waren, sahen das Gesicht nicht; aber grosses Zittern

---

Kap. 10—11 2. Ausführliche Einleitung der besonders inhalts- und bedeutungsvollen Offenbarung 11 3ff.

1 Man beachte, dass hier von Dan in der 3. Person geredet wird. Die Zeitangabe streitet nicht mit 1 21, s. z. d. St.; noch weniger mit Esr 1 1ff., denn Dan konnte mehr als einen Grund haben, an der Rückkehr der Exulanten sich nicht zu betheiligen. Ueber בלטאשצר s. zu 1 7. צבא wie Jes 40 2. Job 7 1. 14 14. בין nicht für הבין s. zu 9 2, sondern Inf. für das Tempus fin. vgl. 9 5, oder Perf. (so König 505); der Vergleich mit 9 23 darf nicht irre machen. 2 Ein Grund des Fastens und Betens ist hier nicht angegeben (wie 9 3 geschieht); doch ist v. 12 sein Fasten mit seinem Aufmerken (auf Gottesoffenbarung) zusammengestellt wie 9 3f. ימים pleonastisch wie oft nach Zeitangaben. 3 לחם חמדות wie בגדי חמדת Gen 27 15. סוך refl. wie gewöhnlich. מלאת s. zu 9 2. 4 Auf den 24. Tag des Nisan kommt der Vf., weil das Fasten am Sabbath wie auch am Neumondstag verboten war Jdt 8 6; übrigens fiel in diese Fastenzeit Daniels hinein das siebentägige Essen des לחם עני, welches das Passahgesetz vorschrieb Dtn 16 3. Der Zusatz sieht aus wie ein Glossem, ist aber dann eine falsche Glosse Gen 15 18 (daher hat P fĕrath). חדקל nur noch Gen 2 14, der assyr. Name (idiklat) des Tigris. 5 אחד unbestimmter Artikel wie חד 2 31; doch scheinen die Worte aus Ez 9 2 herübergenommen zu sein, wo אחד anders begründet ist. בדים wie bei Ez a. a. O. Priester-, so hier Engeltracht, vgl. Mrc 16 5. אופז ein verdächtiges Wort, das jeder Deutung spottet und nur noch Jer 10 9 zweifelhafter Weise vorkommt vgl. Giesebrecht z. d. St., vielleicht ist ופז oder wie Cnt 5 11 כתם וָפז (nach Sept) zu lesen, oder כתם מופז wie 1 Reg 10 18 vgl. mit 2 Chr 9 17; die Abschreiber änderten dann der Jer. l. l. entstandenen Lesart gemäss. Vgl. übrigens Apk 1 14. 15. 6 גויה vom Leib der Cheruben Ez 1 11. 23. תרשיש für אבן תרשיש, der *χρυσόλιθος*, nach Plin. 37 109 aus Spanien geholt; daher sein Name. מרגלות (Gegensatz zu מראשת) die Stelle, wo die Füsse sich befinden, also die Beine (Th *τὰ σκέλη;* aber Sept *οἱ πόδες* wie Apk 1 15); anders Rt 3 4ff. עין וגו' entlehnt aus Ez 1 7, durch diese Parallele geschützt gegen Konjekturen (Cornill: כעין נחשת וכנפיהם קלות; B hebt mit Unrecht hervor, dass קלל masc. bei נחשת auffallen könne, denn נחשת ist trotz seiner Femininendung männlich u. die 2 Stellen, wo es weiblich gebraucht ist, sind entstellt (1 Chr 18 8 u. Esr 8 27)). עין Blinken des Stahls Ez 1 4, des Weins Prv 23 31. קל המון auch Jes 13 4. 33 3. 1 Sam 4 14. Die Erscheinung ist nicht eine Theophanie (s. v. 11. 12), sondern die eines Engels, welcher aber mehrfach von Michael unterschieden wird; es liegt am nächsten an Gabriel zu denken (vgl. v. 16. 18 mit 8 15 במראה־גבר). 7 Unbeabsichtigte Parallele Act 9 7. Am Schluss des v. erwartet man להחבא s. zu 9 13. 1 Reg 22 25; doch lässt sich einigermassen vergleichen

befiel sie und sie flohen um sich zu verbergen. [8] Und ich blieb allein zurück und sah dieses grosses Gesicht, und keine Kraft blieb in mir übrig und mein frisches Aussehen verwandelte sich bis zur Entstellung [und ich behielt keine Kraft mehr]. [9] Und ich hörte den Schall seiner Worte; und indem ich den Schall seiner Worte hörte, sank ich ohnmächtig auf mein Angesicht [und mein Angesicht] zur Erde. [10] Und siehe, eine Hand rührte mich an und half mir Zitterndem auf meine Kniee und Hände, [11] und er sprach zu mir: Daniel, Mann des Wohlgefallens, achte auf die Worte, welche ich zu dir rede, und stehe aufrecht, denn jetzt bin ich zu dir gesandt worden; und indem er mit mir das Wort redete, stand ich zitternd auf. [12] Und er sprach zu mir: Fürchte dich nicht, Daniel, denn von dem ersten Tage an, da du deinen Sinn darauf richtetest, Verständniss zu erlangen und dich zu demüthigen vor deinem Gott, sind deine Worte gehört worden, und ich bin *deinetwegen* gekommen. [13] Und der Obere des Reiches Persien stand mir gegenüber einundzwanzig Tage, und siehe, Michael, einer der vornehmsten Oberen, kam zu mir, mir zu helfen. Und ich *habe ihn dort bei dem Oberen der Könige Persiens gelassen* [14] und bin gekommen, dich verstehen zu lehren, was deinem Volke widerfahren wird am Ende der

---

Num 35$_{19}$. **8** Wirkung der Erscheinung wie 8$_{17}$f. הוד = זיו im aram. Theil (5$_{6.9}$); so auch Hos 14$_{7}$. Prv 5$_{9}$. נהפך wie שנא Ithpe. gewöhnlich von der mutatio in peius, wie שנה von der Entstellung des Gesichts Job 14$_{20}$. משחית Bildung wie מחזיק 11$_{1}$; vgl. Ez 25$_{15}$, ähnlich steht 1 Kor 10$_{10}$ *ὀλοθρευτής* für *ὄλεθρος*. עצר כח nur im Dan (dreimal) und in Chr (viermal); auch hier liegt es nahe, eine Glosse anzunehmen. **9** קול wie so oft das Geräusch im Allgemeinen, von den vernehmlichen Worten ist hier noch nicht die Rede. Das Wort ופני würde man gern entbehren, vgl. 8$_{18}$. **10** הניע hier nicht wie sonst von zürnenden Durcheinanderwerfen oder höhnenden Schütteln und Schwanken (aufrütteln, SSt), sondern, da von einem Gnadenakt die Rede ist: er liess mich zittern d. h. er half mir, während ich zitterte, auf meine Kniee u. Hände. Die Hand, von welcher Dan berührt u. aufgerichtet wird, von ihm als נרדם nicht erkannt u. daher nicht näher bezeichnet, ist die des übernatürlichen Wesens, welches v. 4 ff. näher beschrieben ist und im Folgenden redend eingeführt wird; denn von einer zweiten Erscheinung ist hier nichts gesagt. **11** הָבַר S 615c Anm. עתה im Verhältniss zum folg. v. wie 9$_{22}$. מרעיד neben einem andern Verb auch Esr 10$_{9}$. **12** נתן לבו לְ sonst nur in Koh.; ähnliche Redensarten s. z. 1$_{8}$. התענה wie in der Mischna vom Fasten (תענית Esr 9$_{5}$, vgl. עִנָּה נפש u. T Jes 58$_{4}$). נשמע beachtet werden wie Koh 9$_{16}$. Das ב in בדבריך kann nicht = wegen sein; diese Bedeutung hat ב nur, wenn wegen oder infolge s. v. a. vermittelst ist; es ist wohl der Sing. zu lesen und בדבר, wie oft im nachbibl. Hebr., = wegen zu fassen; so auch 1 Reg 18$_{36}$ Q. **13** Der Fürst des Reiches Persien ist selbstverständlich ein Engel als himmlisches Haupt des Reiches. Ueber solche himmlische Vorsteher irdischer Reiche s. Einl. 10. עמד לנגדי anders als v. 16 und 8$_{15}$; נגד feindlich Koh 4$_{12}$. אחד wie in der Redensart אחד העם Gen 26$_{10}$ anstatt der gewöhnlicheren אחד מן (mit מן wird der Vers angeführt Berachoth 4 b). Verschiedener Rang der Engel ist eine so naheliegende Vorstellung, dass sie uns schon Jos 5$_{14}$ begegnet. נותר gewöhnlich übersetzt: den Vorzug (יתר, Gen 49$_{3.4}$) erhalten, kommt sonst in dieser Bedeutung nicht vor. Es widerspricht aber dieser Uebersetzung auch, dass v. 20 der Kampf noch nicht zu Ende ist; auch verträgt sich אצל nicht mit derselben. Der Text ist daher nach Sept u. Th zu ändern והותרתיו (so Meinh). B's Uebersetzung: Er kam mir zu helfen während ich allein gelassen wurde — enthält einen Widerspruch. So ist auch nach Sept und Th vor מלכי zu ergänzen שר. **14** יקרה wie תכלה 1 Reg 17$_{14}$ (vielleicht weil die Masorethen Gen 49$_{1}$ im Auge hatten). Man ist versucht

Zeiten, denn noch auf ferne Zeiten geht das Gesicht hinaus. [15]Und als er etwa diese Worte mit mir sprach, richtete ich mein Angesicht der Erde zu und verstummte. [16]Und siehe, der den Menschenkindern Aehnliche rührte an meine Lippen; da that ich meinen Mund auf, redete und sprach zu dem, der mir gegenüber stand: Herr, bei dem Gesichte überfielen mich die Wehen und ich behielt keine Kraft mehr. [17]Und wie kann dieser dein Knecht zu dir reden? Vor Schrecken bleibt keine Kraft in mir und kein Athem ist in mir übrig geblieben. [18]Und wieder rührte mich an der Menschenähnliche und liess mich erstarken, [19]und sprach: Fürchte dich nicht, Mann des Wohlgefallens, Friede sei mit dir, werde stark und erstarke! Und indem er mit mir sprach, fühlte ich mich gestärkt und sprach: Rede, Herr, denn du hast mich erstarken lassen! [20]—11 [1] Und er sprach: Weisst du, warum ich zu dir gekommen bin? Jetzt will ich zurückkehren, um zu kämpfen gegen den Oberen von Persien; und wenn ich abtrete, so tritt der Obere von Griechenland auf, und Niemand hält mit mir Stand wider sie, ausser dass Michael euer Oberer

---

אחרית הימים hier allgemein von der Folge der Zeiten zu verstehen, wie Gen a. a. O. u. öfter (vgl. assyr. aḫartu u. aḫrâtu Zukunft, aḫrâtash ûmê in der Zukunft der Tage); aber unser Vf. entnahm den Ausdruck wohl schon als Term. technicus der Eschatologie aus Jes 2_{2}. Zum Schluss des v. vgl. 8_{26}. ימים auch ohne רבים von längerer Zeit Neh 1_{4}, bes. mit dem Artikel in der Phrase בא בימים. **15** Anders als v. 9. Dan richtet sein Angesicht zur Erde wie 9_{3}; נתן ist gebraucht, weil שום פניו nur metaphorisch gebraucht wird vgl. 11_{17}. **16** Die Konstruktion der ersten Vershälfte wie 7_{13}; כדמות בני אדם ist nicht adverbiale Bestimmung sondern Subjekt zu נגע; steht der Plur. um jede Vermischung mit 7_{13} auszuschliessen? נגע על־שפתי wie Jes 6_{7}; על steht, weil die Berührung beinahe ein Schlag ist. Ueber das ב in במראה s. G-K 119, 3b5. Der Schmerz der Gebärenden (1 Sam 4_{19}) von der körperlichen Erschütterung bei der Vision auch Jes 21_{3}. **17** היך für איך aus dem palaest. Dialekt des Aram. herübergenommen, nur noch 1 Chr 13_{12}. אדני respektvolle Anrede, an die himmlische Erscheinung gerichtet wie Jos 5_{14} (das zweitemal ist das Wort als Milel zu sprechen nach der Regel des נסוג אחור G-K 29 3 b). Das erste זה ist mit עבד zu verbinden und steht verächtlich wie 1 Sam 10_{27}; das zweite ehrend wie Gen 5_{29}; vielleicht fehlt deshalb beidemal der Artikel. מעתה unbequem oder farblos; P übergeht es, Sept lasen wahrscheinlich מעדתי; es ist wohl zu ändern מְעֻקָּה (B) oder מֻרְעָדָה (s. v. 11). **19** Die Pausalform לָךְ wegen des für sich allein stehenden Grusses s. Ew. 265b. Die alten Uebersetzungen scheinen nicht denselben Imp. zweimal gelesen zu haben, welcher auch bei der Kopula kaum möglich ist (Jes 55_{1} ist anderer Art); es ist wohl zu lesen חזק וְהֶחֱזַק (das Hi $11_{7.32}$); vgl. die Unterschrift unter den bibl. Büchern חזק ונתחזק. **20** הידעת weist zurück auf v. 14. למה in indirekter Rede wie 1 Sam 6_{3}. Wie hier, stehen יצא und בוא einander gegenüber 2 Reg $11_{5.7}$ als freikommen und antreten, vom Wachtposten; daher führt der Wortlaut darauf, dass, wenn er, nachdem der Engelfürst für Persien besiegt ist, abtritt, der Engelfürst für Griechenland als neuer Feind auftreten wird. **21** רשם und כְּתָב aramaisirende Ausdrücke; über das Buch, das die Zukunft enthält, s. Einl. 6. Die erste Hälfte dieses v. steht offenbar an unrichtiger Stelle. התחזק mit עם auch 1 Chr 11_{10}; mit על in anderer Bedeutung 2 Chr 1_{1}. Ueber Michael als den Engelfürsten für Israel s. ZDMG 4_{156}. **11, 1** Auch hier scheint der Text mehrfach verderbt zu sein, wie auch die Uebersetzungen vom überlieferten Texte und von einander abweichen. Die Zeitangabe scheint durch Nachahmung der Anfänge der vier letzten Kapitel hereingekommen zu sein. Das Zusammentreffen der beiden Wörter הַמָּדִי עָמַד scheint die Vokalisation des ersteren (vgl. 6_{1}) entstellt und die Form des letzteren ganz verderbt zu haben (עָמְדִי wird durch Job 9_{27} nicht erklärt); nachdem man

dasteht mir zu Hülfe und Schutz. Aber ich will dir verkünden, was geschrieben steht im Buche der Wahrheit.

11 [2b] Siehe noch drei Könige erstehen für Persien, und der vierte wird grösseren Reichthum erlangen als alle, und gemäss seiner Macht durch seinen Reichthum wird er Alles zum Kriege erregen gegen das Reich Griechenland.

[3] Und es wird erstehen ein Heldenkönig und herrschen mit grosser Macht und handeln nach seinem Wohlgefallen. [4] Und trotz seiner Macht wird zerbrochen werden sein Reich und wird zertheilt werden nach den vier Winden

---

aber in עמדי eine Art erster Person gewonnen hatte, setzte man an den Anfang des Verses, um dieselbe in der unserm Vf. beliebten (z. B. 81. 92. 102) Weise einzuführen, אני, und musste nothwendig an das Ende des v. die dritte Person setzen. **2** Auch ועתה אמת אגידא לך ist ein Einschiebsel, da die andern Interpolationen eine Wiederholung von 1021 a nöthig machten; das עתה ist ungeschickt nach dem עתה 1020. Hierdurch wird die oben gegebene Uebersetzung motivirt erscheinen.

Kap. 11. Auftreten und Untergang des Antiochus Epiphanes (v. 21—45), eingeleitet durch eine mit zunehmender Genauigkeit fortschreitende Darstellung des Geschichtsverlaufes bis auf seine Zeit (v. 1—20). Die Auswahl der mitgetheilten Ereignisse zielt darauf hin, die Wahrheit Ps 3310 zu exemplificiren, insbesondere zu zeigen, wie die heidnischen Gewaltigen gerade durch ihre eigenen Anschläge ins Verderben gebracht sind.

Xerxes. **2b** Wer die drei Könige sind, welche nach (עוד) Kores (101) aufstehen werden, ist durch nichts angedeutet. Das AT kennt, wenn auch mehr als vier persische Könige (Esr 46 Kambyses? Esr 47—23 Pseudosmerdis? Neh 1222 Darius III. Kodomannus), doch nur vier verschiedene Namen von solchen, nämlich diejenigen, welche Esr 45—7 nebeneinanderstehen. Die Vierzahl ist auch hier kyklisch, denn der Vf. kennt die Länge der persischen Zeit nach 925f. sehr wohl. עמד לְ nicht wie Esr 1014 für Jemanden vorhanden sein um an demselben seines Amtes zu warten, sondern s. z. 823. הרביעי bezeichnet Xerxes, man braucht sich aber nicht zu bemühen, zu erklären, in wie fern er der vierte ist, und anzunehmen, der Vf. habe Artaxerxes vor ihn gesetzt (Meinh); sondern die Prophetie nimmt hier die Form der מְּהָ an, s. z. B. Sir 257. עשר־גדול beim Hi von עשר auch 1 Sam 1725, doch ist das Hi. hier intrans. חזקה Inf. Ew. 238a; כחזקתו 2 Chr 121. 2616. העיר zum Krieg erregen z. B. Jes 1317, dort mit על; aber dass את in feindlichem Sinn stehen kann, wird durch Jer 385 ausser Frage gestellt. Aus מלכות ist noch nicht zu folgern, dass hier der Krieg des Xerxes und derjenige des Darius III. Kodomannus gegen Alexander identificirt wird; welchen andern Ausdruck hätte der Vf. für *πολιτεία* setzen können? An dem Heereszuge des Xerxes gegen die Griechen lässt Jos (c. Ap. 122) die Juden betheiligt sein; für die Wahrscheinlichkeit dieser Behauptung kann man sich auf Her 789 berufen; um so mehr blieb dieser Krieg in der Erinnerung des jüdischen Volkes.

Alexander und die Diadochen. **3** ממשל für das frühere ממשלה v. 5. **4** Anstatt des farblosen כעמדו, in welches eine Andeutung des kurzen Bestandes seiner Regierung doch nur hineingelegt werden kann (Meinh: kaum ist er aufgetreten), empfiehlt es sich, nach 88 zu lesen כעצמו. תחץ eine der unmotivirten Jussivformen dieses Kapitels (v. 16. 17. 28); vgl. 812. Nicht an eine Vertheilung des Reiches Alexanders ist hier zu denken (etwa an diejenige nach der Schlacht bei Ipsus s. zu 88), sondern an eine Zertheilung nach allen Seiten hin, vgl. zum Ausdruck Zch 210. אחרית Nachkommenschaft, Ps 10913 in geringschätzigem Sinn, ähnlich Am 42. 91, vgl. unser »Rest«; zu ergänzen ist היא wie 1014 u. öfter. Zur Erklärung des Bildes תנתש s. Am 915; denselben Ausdruck s. T Ps 11810ff. מלבד heisst allerdings gewöhnlich s. v. a. nebenher (s. z. B. Gen 261), muss aber hier den Ausschluss bezeichnen. אלה bezieht sich zurück auf אחריתו;

des Himmels, und nicht bleibt es seiner Nachkommenschaft und nicht entspricht es seiner Macht, in welcher er geherrscht hat, denn ausgerottet werden wird sein Reich und Andern ausser Jenen zu Theil werden.

[5] Und erstarken wird der König des Südens, und einer seiner Hauptleute wird mehr als er erstarken und wird herrschen — eine grosse Herrschaft wird seine Herrschaft sein.

[6] Und gegen das Ende einer längeren Zeit werden sie sich unter einander verbinden, und die Tochter des Königs des Südens wird kommen zu dem König des Nordens um einen Ausgleich zu machen, aber das hat keinen Bestand [und sie bleiben nicht bei ihrem Vorhaben], und es werden zum Schreck-

---

der Vf. verband damit wohl nicht die Erinnerung an bestimmte Personen; wir mögen hier an Herakles denken, den Sohn Alexanders und der persischen Fürstentochter Barsine, den Polysperchon als rechtmässigen Thronerben aufstellte, doch in Kurzem verrieth und vergiftete; aber auch gemäss der Unbestimmtheit des Begriffs אחרית an Arrhidäos, den Halbbruder Alexanders.

Ptolemäus I. und Seleukus I. **5** Das Südland bezeichnet wie 8 9 Aegypten (das v. 43 genannt wird). Der König des Südlandes ist Ptolemäus I. Lagi, welcher von grosser Bedeutung auch für das Judenthum wurde s. Stade, Geschichte 2 276. ומן שריו ist gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen; מן ist gleichsam Theilungsartikel, einigermassen ähnlich 2 Chr 21 4; freilich steht er sonst nicht, wenn von einer einzelnen Person die Rede ist (anders verhält es sich mit Ex 6 25. Mch 5 1 u. ähnl. St.). Gemeint ist hier Seleukus Nikator, der allerdings genau genommen nicht einer von den Obersten des Ptolemäus genannt werden kann, sondern dem Antigonus gegenüber sein Waffengefährte war, besonders im Auftrag des Ptolemäus die Flotte desselben gegen Antigonus befehligte; doch wird ihm eine abhängige Stellung zu Ptolemäus zugeschrieben, weil er zuerst vor Antigonus zu ihm geflohen war. Das ו apod. nach מן שריו ist nicht auffällig, vgl. 7 20. Prv 23 24. חזק mit על wie 1 Chr 21 4 (für אל in der Parallelstelle 2 Sam 24 4), aber in der Bedeutung von חזק mit את 1 Reg 16 22. Das Seleukidenreich war an Ausdehnung dem Reich der Ptolemäer überlegen, welchem es freilich an einheitlichem Zusammenhalt nachstand. »Der gewaltige Seleukos, der griechische Nachfolger der Achaemeniden, hatte sein kolossales Reich neu und zweckmässig organisirt, die grossen Provinzen desselben in mehr als 70 kleinere Satrapieen zerlegt«. »Er schickte sich an, dem Ptolemäos die zugesagten Landschaften Phoenikien und Kölesyrien zu entziehen. Hier setzten dann die neuen und bleibenden Reibungen ein zwischen den königlichen Geschlechtern der Seleukiden und der Ptolemäer« (Hertzberg, Gesch. v. Hellas u. Rom, 1 576. 572). Die Erfolge des ersten Seleukus erschienen der Nachwelt so grossartig, dass man von ihnen eine Aera datirte, die auch bei den Juden gebräuchlich war (*ἔτη βασιλείας Ἑλλήνων* 1 Mak 1 10).

Ptolemäus II. und Antiochus II. **6** לקץ späterer Ausdruck für מקץ; ימים s. z. 10 14; angedeutet wird durch diesen Eingang, dass die Verbindung der Abschluss längerer feindlicher Verwicklungen war (eines zehnjährigen Krieges). Die Tochter des Königs des Südlandes ist Berenike, welche ihr Vater Pt. II. Philadelphus 248 Antiochus II. zum Weibe gab. »Diese Verbindung aber gab nur allzubald zu einer schweren Katastrophe die Veranlassung« (Hertzberg a. a. O. 604). Bei den Propheten ist ארץ צפון Assyrien und Babylonien, hier natürlich (Aegypten gegenüber) Syrien, das von den Arabern noch jetzt in demselben Sinn ash-shâm (gegenüber al-jaman, Arabien) genannt wird. לעשות מישרים vgl. zu v. 17. Die scr. plena כוח nur hier; ähnliches Ps 72 14. 2 Chr 8 18. »Aber nicht kräftig bleibt der Arm« vielleicht sprichwörtliche Redensart für: Es erweist sich als unnütz. Die folgenden drei Wörter scheinen ein Glossem zu sein, das dem vorhergehenden

niss werden sie und **der** sie hinziehen **liess** und ihr **Kind** und der, welcher sie sich zugesellte.

[7] Und es wird erstehen **ein** Schössling **aus** ihren Wurzeln **an** seinem Platz, und er wird zu Macht kommen, und wird eindringen in die Feste des Königs des Nordens und wird gegen sie handeln und obsiegen. [8] Und auch ihre Götter sammt ihren Gussbildern, sammt ihren köstlichen Geräthen, Silber

---

Sprichwort zur Erklärung beigefügt, aber bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist; vielleicht lautete es ursprünglich: לא יעמדו כָּרֶץ resp. בָּרֶץ oder בְּרֵעוֹ sie bleiben nicht bei dem, was der Absicht entspricht. Th hat gelesen לא יעמדו זְרֹעוֹ (oder יעמד). Das Heirathsbündniss stürzte alle Betheiligten ins Verderben; die erste Gemahlin des Antiochus, Laodike, welche sich um der Berenike willen verstossen sah, vergiftete 247 Antiochus und ermordete Berenike und ihr Kind; aus Kummer über das Schicksal seiner Tochter starb Ptolemäus. Diese Tragoedie ist hier bezeichnet als בעתים, woraus die Masorethen eine ganz bedeutungsleere Zeitbestimmung gemacht haben; am wenigsten könnte es heissen: in derselben Zeit; es müsste übersetzt werden: in langer Zeit, vgl. 10 14, was sachlich falsch wäre, denn Alles trägt sich in wenig mehr als Jahresfrist zu. Man hat daher מְעִתִּים zu lesen, die gegen alles Erwarten (vgl. zu 8 17) hereinbrechenden Schrecken (vgl. בעתה Jer 8 15. 14 19; ביעותין T Jes 21 4). Zu solchem Schreckniss werden gemacht (ניתן Jes 51 12) Berenike selbst, ferner der welcher sie als Braut ihrem Mann zuziehen liess (vgl. בוא kurz vorher, Jos 15 18. Jdc 1 14. Hi Jdc 12 9; doch ist, wie schon die defektive Schreibung verräth, der Sing. zu lesen, denn es ist unmöglich, den Plur. durch Verweis auf Jes 54 5 zu stützen) d. h. ihr Vater; sowie ihr Kind (lies הַיַּלְדָּהּ, entstellt weil man den Art. vor dem Suffix auffällig fand, doch s. 2 Reg 15 16 u. a. St.) und der, welcher sie sich zugesellte (החזיק mit Akk. vgl. v. 21 u. früher oft in poetischer Rede) d. h. Antiochus.

Ptolemäus III. und Seleukus II. **7** Nach Sept ist zu lesen נצר משרשיה; der Zweig aus ihren d. h. der Berenike Wurzeln d. h. der Sohn ihrer Eltern ist ihr Bruder Ptolemäus III. Euergetes. Für כנו steht v. 20. 21. 38 על־כנו wie Gen 40 13. 41 13; die Präposition wird nicht bequem entbehrt. Daher liest Vulg. כן und fasst dies als Masc. zu כנה Ps 80 16 auf; aber כנה als »Setzling« ist dort mehr als zweifelhaft. Das Suffix in כנו bezieht sich nicht auf Pt. Philadelphus, dessen Erwähnung zu weit zurückliegt, sondern auf das Subj. dieses Satzes, auf Pt. Euergetes, wie 10 11. Nicht übel übersetzen daher Sept: *καϑ' ἑαυτόν* (so auch P). Der Unterschied, den B (32) in dem Gebrauch von כן in Dan und in Gen finden will ist übrigens nicht vorhanden. בוא אל החיל ein ähnlicher Ausdruck wie בוא בימים, ganz wie das Deutsche: er wird zur Macht kommen, im Gegensatz zu dem Ausdruck נצר; zum Sinn vgl. Hertzberg a. a. O. 605: »Dieser energische, hochbegabte, kriegerische Pharao eröffnete sogleich mit furchtbaren Schlägen den Vernichtungskrieg gegen . . das grosse syrische Reich, welches bereits in allen Fundamenten wankte«. Die Festung d. h. die wichtigste Festung, Seleukeia, nach Polyb. 5 58 damals erobert und lange von den Aegyptern festgehalten. עשה בְ wie Jer 18 23; es ist nicht aus 8 4. 11 3. 36 zu ergänzen כרצונו, denn neben diesem fehlt die nähere Bestimmung durch ב; vielmehr sind Ausdrücke zu vergleichen wie דבר ב von Jemandem schlecht sprechen, ענה ב zum Schaden Jemandes Zeugniss ablegen. Das Suffix in בהם (s. auch d. flg. v.) erklärt sich aus dem Sinn. **8** Vgl. das Monumentum Adulitanum (die von Cosmus Indicopleustes in Adules am arabischen Meerbusen gefundene und in seiner christl. Topographie mitgetheilte Inschrift, welche die Thaten des Pt. Euergetes enthält): *ἀναζητήσας ὅσα ὑπὸ τῶν Περσῶν ἱερὰ ἐξ Αἰγύπτου ἐξήχϑη καὶ ἀνακομίσας μετὰ τῆς ἄλλης γάζης τῆς ἀπὸ τῶν τόπων εἰς Αἴγυπτον ἀπέστειλε . . . πάντα τὰ ἔϑνη τὰ ὁμοροῦντα τῇ ἐμῇ γῇ ἀπὸ μὲν ἀνατολῆς μέχρι τῆς λιβανωτοφόρου, ἀπὸ δὲ δύσεως μέχρι τῶν τῆς Αἰϑιοπίας . . . τόπων ὑπ' ἐμαυτὸν ἐποίησα* (Wolf und Buttmann, Museum, 2 162. 165). נסיך nur hier = נסך oder

und Gold, wird er wegführen nach Aegypten; und er wird lange Jahre mächtiger dastehen als der König des Nordens. [9] Aber der kommt in das Reich des Königs des Südens — und kehrt zurück in sein Land.

[10] Und seine Söhne werden sich erregen lassen und werden eine Menge grosser Heereskräfte zusammenbringen, und er wird daherkommen, überschwemmen und überfluthen; und er wird wiederkehren und Krieg führen bis zu seiner Feste. [11] Und erbittert werden wird der König des Südens, und er wird ausziehen und wird kämpfen mit dem König des Nordens, und der wird aufstellen eine grosse Menge, und die Menge wird in seine Hand gegeben werden. [12] Und die Menge wird vernichtet, es erhebt sich sein Herz, und zu Fall wird er Zehntausende bringen und beweist sich doch nicht mächtig. [13] Und wieder wird der

---

מסכה. שבי auf leblose Gegenstände angewandt, wie Am 4 10 auf Thiere. Deshalb weil עמד מלדת (Gen 29 35) heisst: aufhören zu gebären, kann עמד ממלך noch nicht heissen: aufhören den König zu bekriegen; auch 2 Reg 4 6 gehört nicht hierher (»da stand das Oel«); von einer »Enantiosemie« kann hier nicht die Rede sein. Auch heisst שנים manches Jahr hindurch, und die Konjektur שניים (Meinh) passt nicht in den mysteriösen Ton der Weissagung. Die alten Uebersetzer waren nicht zweifelhaft über die Bedeutung von עמד מן; nimmt man aber Anstoss an dem מן compar., so lässt sich עמד מן zur Noth übersetzen: Widerstand leisten (vgl. Koh 4 12. Ob 11). Wohl aber bereitet שנים den alten Uebersetzern Verlegenheit; Th übersetzt es gar nicht, Sept durch den Sing., P sogar ḥad trên (zwiefach). **9** Just 27 2: Post discessum Ptolemaei Seleucus . . . bellum Ptolemaeo infert, sed . . . victus proelio . . . trepidus Antiocheam confugit. Dass das Subjekt hier und mehrfach im Folgenden errathen werden muss, giebt der Darstellung um so mehr den beabsichtigten Charakter eines Schattenspiels, das nur für den Eingeweihten verständlich sein soll.

Ptolemäus IV. bez. V. und Seleukus III. bez. Antiochus III. **10** בני Seleukus III. Keraunos und sein Bruder und, nach seiner zweijährigen Regierung, Nachfolger Antiochus III. der Grosse. יתגרו das erste Mal wie v. 25 (Prv 28 4), provocati sunt spe victoriae et ultione parentis H z. d. St., das zweite Mal wie Dtn 2 5 bekriegen (ebenda v. 9. 24 ist מלחמה hinzugefügt); vgl. assyr. gîru Feldzug z. B. KAT 288 6. Man braucht sich nicht durch אסף bewegen zu lassen, חילים von Reichthümern zu verstehen (Meinh); ח' heisst nur in bestimmter Beziehung so, und אסף steht von der Sammlung eines Heeres 1 Sam 14 52 (heisst doch auch לחם ursprünglich zusammenfügen ZDMG 40 731). Mit בא tritt der Sing. ein, weil fortan von Antiochus III allein die Rede ist. בוא Ew. 280 b. שטף ועבר aus Jes 8 8. ישוב deutet an, dass es im Folgenden sich um eine wiederholte Expedition handelt; allerdings scheint die erste durch Verhandlung mit Pt. zum Stillstand gekommen zu sein. Das 2. und 3. Q. unseres v. nimmt mit Recht an, dass die Endungen von יתגרו und מעזה vertauscht sind. מעזה muss die Festung des Pt. bezeichnen, bis zu welcher der Ansturm des Ant. vordrang; nach Pomp. Trog. prol. l. 30 Raphia. **11** ויתמרמר s. z. 8 7. עמו pleonastisch wie oft im Syr. N syr. Gr. 222 2 b. העמיד (vgl. Ps 107 25 vom Aufbieten des Sturmwindes) ist von Ant. gesagt; das Suffix in ידו bezieht sich dann wieder auf Pt. **12** נשא in der Bedeutung, welche das Qal z. B. Job 32 22 hat (vgl. 2 35); ausziehen heisst es auch Jes 33 10 nicht (gegen Meinh.). רבאות aram. Bildung für רבבות, wie umgekehrt im aram. Theile (7 10) die hebr. Bildung רבבן vorkommt. עזז heisst hier wie gewöhnlich (Prv 8 28. Koh 7 19) nicht sowohl stark sein oder werden, als vielmehr Kraft üben, wenn man nicht geradezu nach Jes 30 2 (doch s. Duhm z. d. St.) übersetzen will: gesichert sein; diese Bemerkung des Vf. wird erklärt durch Pol. 5 87: *ἀγωνιῶν τὴν τῶν ὑπεναντίων ἔξοδον κτλ.* **13** עתים wird aus dem folgenden v. hereingekommen sein; zum Sinn von לקץ שנים: zwischen der Schlacht bei Raphia

König des Nordens eine Menge aufstellen, die grösser ist als die erste, und am Ende [der Zeiten] von Jahren wird er wider ihn kommen mit grosser Heeresmacht und mit vielem Tross. [14] Und in diesen Zeiten werden Viele auftreten wider den König des Südens; und Gewaltthätige aus deinem Volke werden sich erheben, um die Weissagung in Erfüllung zu bringen, aber sie werden zu Fall kommen. [15] Und kommen wird der König des Nordens und wird einen Wall aufschütten, und eine Stadt von Festungswerken wird er einnehmen, und die Heere des Südens werden nicht standhalten, und sein auserlesenes Volk hat nicht Kraft standzuhalten. [16] Und verfahren wird, der wider ihn kommt, nach seinem Belieben, und Niemand hält Stand vor ihm, und er wird auftreten im Prachtland und bringt Vernichtung. [17] Und er wird sein Absehen darauf richten, mit der Macht seines ganzen Reiches zu kommen, und einen Ausgleich wird er mit ihm machen; und eine Tochter wird er ihm zuweisen in [für sie] verderb-

---

217 und dem hier erwähnten Kriegszug vergiengen 13 Jahre. Für יבוא בוא liegt es nahe, mit Sept zu lesen יבוא בו. רכוש archaisirend ZATW 1 196; man möchte fast wie Sept Gen 14 11 übersetzen ἡ ἵππος (vgl. רכש) **14** Der König des Südens ist hier zunächst noch Ptolemäus IV. Philopator oder Tryphon, wiewohl hier auch schon gedacht sein kann an seinen Sohn und Nachfolger Ptolemäus V. Epiphanes. Hertzberg a. a. St. 1 607: »Ptolemäus IV. hatte nachher sowohl mit schweren Meutereien seiner Nationalaegypter wie der von ihm sehr thöricht behandelten Juden zu thun«. בני mag auf die stürmische Jugend der פריצים anspielen; doch vgl. Jo 4 6; Jes 2 6? auch Ez 18 10; etwas anders Schlatter ZATW 14 144ff. Die Sympathie der Juden hatte bisher den Ptolemäern gehört; Philopator verscherzte dieselbe durch sein rücksichtsloses und grausames Verfahren gegen sie (wovon das 3. Mak.-Buch sagenhafte Kunde giebt, doch verlegt Jos c. Ap. 2 5 das dort Erzählte unter Pt. VII. Physkon), und Antiochus III. zeigte sich den Juden um so huldvoller (die σπουδή und φιλοτιμία der Juden gegen ihn wird beschrieben und mit Dokumenten belegt Jos Arch. 12 3. 3); die späteren Erfahrungen aber zeigten genugsam, dass die aegyptische Herrschaft der syrischen vorzuziehen war. ינשאו wie Num 24 7. 2 Chr 32 23. S 130. להעמיד bezeichnet die Folge als Zweck, wie sogar durch למען geschieht Jes 30 1, vgl. ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ. im NT. Unmittelbar darnach und gleichsam oppositionell ist dann die Folge als Thatsache bezeichnet durch ונכשלו, das vom völligen Unterliegen steht wie Prv 24 16. חזון nicht von einer einzelnen Vision, sondern von der göttlichen Offenbarung im Allgemeinen, daher ohne Artikel; vgl. 1 Sam 3 1. Prv. 29 18. **15** Für מבצרות (sonst מבצרים) würde in älterer Sprache מבצר stehen, s. z. B. 1 Sam 6 18; zum Sinn H z. d. St.: obsedit (Scopam ducem Ptolemaei) clausum in Sidone. זרעות wie אדרע Esr 4 23, βραχίων Jdt 9 7; in dieser übertragenen Bedeutung wird es mit der männlichen Verbalform konstruirt, wie v. 31 geradezu זרעים steht. H z. d. St.: Misit Ptolemaeus duces inclytos Eropum et Menoclem et Damoxenum, sed obsidionem solvere non potuit, donec fame superatus Scopas manus dedit et nudus cum sociis dimissus est. Für עם מבחריו würde man erwarten מבחר עמו oder מבחר עממו vgl. Jer 48 15; auch übersetzt P so; aber עם steht ähnlich in den Phrasen עם מלחמה, עם הצבא; vgl. auch 2 Chr 36 19. **16** בוא mit אל im feindlichem Sinn wie Gen 32 9. צבי s. z. 8 9. **17** תֹקֶף aramaisirender Ausdruck. Für וִישרים ist nach v. 6 zu lesen וּמֵישרים; denn ישרים (von יָשָׁר oder יֹשֶׁר) könnte wohl Gradheit heissen, aber nicht Vertrag (Mittel zur Ebenung der Schwierigkeiten vgl. מישור neben שלום Mal 2 6). Für וְעָשׂה ist ohne Zweifel zu lesen יַעֲשׂה. בת הנשים entweder wie Jdc 14 5. Zch 9 9 oder es ist zu lesen בתו בנשים (B), nach syr. Sprachgebrauch (er gab ihm seine Tochter zum Weibe). Gemeint ist Kleopatra, die Tochter des Ant., welche dem Pt. zur Gattin bestimmt (נתן wie v. 21) war. Das Suffix in להשחיתה kann sich sprachlich nur auf die Königstochter, dem Sinne nach unmöglich auf dieselbe beziehen; es bleibt also nichts übrig, als es zu streichen;

licher Absicht, aber es wird nicht zu Stande kommen und ihm nicht zu Theil werden. [18] Und er wird sich wenden wider die Meerländer und wird viele einnehmen; aber ein Schiedsrichter wird seinen Hohn zum Schweigen bringen, ja seinen Hohn wird er ihm heimzahlen. [19] Und er wird sich wenden zu den Festungen seines Landes, und wird straucheln und fallen und wird nicht mehr erfunden werden.

[20] Und es wird an seinem Platz erstehen, der einen Geldeintreiber hindurchziehen lässt durch die Pracht seines Reiches; und in einigen Tagen wird er zerbrochen werden, und zwar nicht in offenem Angriff und nicht im Kriege.

[21] Und es wird erstehen an seinem Platz ein Verächtlicher, dem die Würde

---

להשחית steht denn absolut wie 2 Chr 12 12. תעמד wie תקום Jes 7 7. 14 24; die erstere Stelle scheint geradezu nachgeahmt zu sein; in diesem Falle möchte man לו streichen. **18** Das Qrê ändert וישב (wie v. 19) unrichtig in וישם nach v. 17, weil es sich nicht um eine Absicht, sondern um eine wirkliche Wendung seiner Kriegsunternehmungen handelt. Diese wenden sich gegen die Küstenländer mit den zugehörigen Inseln, von welchen er »viele einnimmt«. קצין hier nicht vom Heerführer, sondern der ursprünglichen Bedeutung gemäss vom Schiedsrichter; gedacht ist hier an Lucius Scipio, den Sieger von Magnesia. חרפתו den Hohn, mit welchem er die Einmischung der Römer zurückgewiesen hatte. Das erste לו ist wohl zu streichen. Die Redensart חרפתו ישיב לו auch Hos 12 15. בלתי (für בּ' אשר, בּ' אם) verneint den vorhergehenden Satz für den Fall, den es einführt; es wäre also eigentlich zu übersetzen: ausser wenn er ihm seinen Hohn zurückgiebt. Will man nicht annehmen, dass בלתי hier ungenau für אַף steht, so muss man ändern; Sept scheinen gelesen zu haben בְּאָלָת (gemäss der Anwünschung des Unheils, welche sein Hohn enthielt). **19** Zur Schreibart מעוזי vgl. z. B. Ps 52 9; die Formen מְעוּזֵי und מָעֻזֵּי von עזז und עוז gehen wegen Aehnlichkeit der Bedeutung Feste und Burg (= Bergungsort) in einander über, s. Del. zu Ps 31 3. נכשל mit נפל zusammen, wie anderswo mit אבד. איננו = ולא ימצא, doch bezeichnet es mehr das Verschwinden in der Ferne; Ant. wurde in Elymais erschlagen.

Seleukus IV. **20** Aus der kurzen (187—178) und bedeutungslosen (Liv. 41 19: otiosum nullisque admodum rebus gestis nobilitatum) Regierung des Seleukus IV. Philopator musste den Juden der Versuch Heliodors den Tempel zu berauben (2 Mak 3 7ff) in Erinnerung bleiben. Wir erwarten, dass dieser gemeint ist mit נוגש. Dass העביר mit doppeltem Akkus. steht, kann nicht auffällig erscheinen (gegen B), denn mit Zch 9 8 verhält es sich wie mit Neh 3 19 u. ähnl. St.; dagegen vgl. Jes 23 10. Ps 8 9; s. aber den doppelten Akkus. Jos 7 7. Es ist auch nach Ez 20 6 u. ähnl. St. (vgl. den oft vorkommenden Ausdruck ארץ הצבי) nicht auffällig, dass Judaea (nicht Jerusalem) הדר מלכות genannt wird; מלכות ohne Artikel, vgl. v. 21, in dieser poetisch gefärbten Rede ist selbstverständlich das Reich des Seleukus. ימים אחדים kurze Zeit Gen 29 20, nicht von der Regierung des Seleukus, auch nicht von der Zeit zwischen dem Versuch des Heliodor den Tempel zu berauben und dem Tode des Königs, sondern von der Zeit, in welcher seine Ermordung geplant und ausgeführt wurde. באפים in der üblichen Bedeutung: im Zorn — würde hier nicht passen; vielmehr wie oft das aram. אנפין (T Jer Gen 23 10; Bâbâ mězî'â 86 a: טרקיה לבבא באנפיה er machte ihm die Thür vor der Nase zu), also für פנים, und zwar wie על-פניך Job 1 11, und wie in der Formel עמד בפני, vgl. auch בפנים בפנים Dtn 5 4, also nicht in ehrlichem Zweikampfe; Appian. b. Syr. 45: *ἐξ ἐπιβουλῆς ἀποθνήσκει.*

Antiochus IV. Epiphanes. a. Regierungsantritt. **21** נבזה wie Ps 15 4 (nach den Accenten) gerundivisch G-K 116 2 b. Bildet der Ausdruck einen Gegensatz zu dem Beinamen *ἐπιφανής*, wie derselbe von den Gegnern des Königs mit *ἐπιμανής* parodirt wurde (Pol. 26 10)? Die folg. Worte bemerken, dass man ihn nicht als thronberechtigt

des Königthums nicht bestimmt war, und er wird unversehens kommen und wird sich des Königthums bemächtigen durch Ränke.

[22]Und die Heere der Fluth werden hinweggefluthet vor ihm und zerbrochen werden, und auch der Fürst des Bundes —! [23]Und wenn ein Bündniss mit ihm geschlossen wird, wird er Trug üben und ins Feld ziehen und stark werden durch wenig Kriegsvolk [24]ehe man sichs versieht. Und in die fettesten Gegenden des Landes wird er kommen und thun, was seine Väter und Vorväter nicht gethan haben; Raub und Beute und Besitz wird er ihnen verschwenderisch austheilen und wider Festungen wird er seine Anschläge ersinnen, und das währt eine Zeit lang.

---

angesehen habe (נתן על anders als 1 Chr 29 25); der rechtmässige Nachfolger seines Bruders wäre vielmehr dessen Sohn gewesen. בשלוה wie 8 25. החזיק מלכות Appian. l. c. *Συρίας ἐπεκράτησεν*. חלקלקות auf glatte schmeichlerische Reden zu beschränken, liegt kein Grund vor (s. dagegen Ps 35 6. Jer 23 12). Die Intriguen des Ant. werden auch erwähnt 8 23. 2 Mak 5 25. Sein Haschen nach Popularität schildert sehr anschaulich Pol. 26 10; dass es sich bei der Ermordung des Seleukus um ein vielfach verschlungenes Ränkespiel handelte, s. Flathe 2 579f. H welcher zu dem folgenden Mittheilungen aus Porphyrius macht, der seinerseits dem Sutorios Kallinikos folgt: (Antiocho) primum ab his qui in Syria Ptolemaeo favebant non dabatur honor regius, sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum Syriae (z. d. St.).

b. Allgemeines über seine Kriege. B findet die Verwickelungen mit Aegypten erst von dort an geschildert, wo das »Südreich« erwähnt wird, also von v. 25 an, u. versteht deshalb v. 22—24 von Ereignissen in Syrien; aber unter מבצרים v. 24 muss auch er aegyptische Festungen verstehen, und seine Erklärung der ersten Worte von v. 24: by stealth he shall assail (ו streicht er) the mightiest men of (each) province ist sprachlich und inhaltlich unwahrscheinlich. Dennoch ist hier noch nicht an einen ersten Feldzug gegen Aegypten zu denken, für welchen nach Liv. 42 29 vor 170 kein Raum ist, der Feldzug im J. 170 aber folgt v. 25ff. Also ist hier eine allgemeine Charakteristik der Kriege des Ant. gegen Aeg. vorausgeschickt. **22** Die dem Ant. feindlichen Heeresmächte werden Heere der Fluth d. h. des göttlichen Strafgerichts genannt, weil der Vf. in ihnen Werkzeuge der Nemesis gegen Ant. erkennt. ברית kann ohne Artikel nicht von einem beliebigen Bündniss, sondern nur vom Gottesbunde stehen; נגיד ברית wie in der Chronik נגיד בית־אלהים Bezeichnung des Hohenpriesters, vgl. den Ausdruck מלאך הברית Mal 3 1. Wahrscheinlich ist hier an Onias III zu denken; über dessen Tod s. 2 Mak 4 34. Am Schluss des v. bedeutungsschwere Aposiopese. **23** מן, kausativ wie Prv 5 18. התחברות aramaisirende Infinitivendung S 304 a 1. עלה nicht vom Aufsteigen nach Südaegypten (Meinh), wohin Ant. nicht gekommen ist, sondern wie oft vom Kriegszuge überhaupt. גוי in der Bedeutung Kriegsvolk nur hier. H z. d. St.: Antiochus parcens puero et amicitias simulans ascendit Memphim et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus se providere dicens cum modico populo omnem Aegyptum subiugavit sibi. **24** Das erste Wort ist zum vorhergehenden Verse zu ziehen. 1 Mak 1 19 *ἔλαβε τὰ σκῦλα γῆς Αἰγύπτου*; H. z. d. St.: abundantes et uberrimas ingressus est civitates; es ist an Unteraegypten gedacht. Das superlativische Adjektiv steht gern mit dem Kollektiv (vgl. Jes 29 19), und als Kollektiv ist hier מדינה zu fassen vgl. Esr 2 1. להם wie בהם v. 7. Die Freigiebigkeit (בזר wie פזר Pi Ps 112 9. Prv 11 24) des Ant. wird auch 1 Mak 3 30 als etwas erwähnt, womit er über die Weise seiner Vorfahren hinausgegangen sei; ein Beispiel dafür s. Pol. 28 17, vgl. Liv. 41 20: in duabus magnis honestisque rebus vere regius erat animus eius, in urbium donis et deorum cultu. מבצרים Grenzfesten im Allgem.; vgl. 1 Mak 1 19: *κατελάβοντο τὰς πόλεις τὰς ὀχυρὰς ἐν γῇ Αἰγύπτῳ*. Zu denken ist z. B. an ein von Pol. 27 17 und Diod. Sic. 30 22 (uns nicht näher bekanntes) als unköniglich getadeltes Strategem bei Pelusion.

[25] Und aufbieten wird er seine Kraft und seinen Muth wider den König des Südens mit grosser Heeresmacht; und der König des Südens wird sich erregen lassen zum Kriege mit einer ausserordentlich grossen und starken Heeresmacht, und wird nicht wider ihn standhalten, denn man ersinnt Anschläge wider ihn. [26] Und seine Tischgenossen werden ihn verderben und seine Heeresmacht wird wegfluthen und Viele werden erschlagen fallen. [27] Und der beiden Könige Herz ist auf Bosheit gerichtet; und an Einem Tische werden sie Lügen reden; aber es wird nicht gelingen, denn noch steht das Ende aus bis zur bestimmten Zeit. [28] Und er wird zurückkehren in sein Land mit grossem Tross, und sein Herz ist wider den heiligen Bund, und er führt es aus und kehrt zu seinem Lande zurück.

[29] Zur bestimmten Zeit wird er wieder in den Süden eindringen; aber es wird nicht gehen wie zuerst so auch zuletzt. [30] Und kommen werden wider ihn kittäische Schiffe, und er wird bedroht werden und zurückkehren und grollen

---

c. Erster aegyptischer Feldzug. **25** Zu יער vgl. Jes 42 13. Der Südkönig ist Pt. Philometor, gegen den sein jüngerer Bruder Pt. Euergetes II. oder Pt. VII. Physkon von den Aegyptern als König aufgestellt wurde. בחיל גדול 1 Mak 1 17 nach Sept *ἐν ὄχλῳ βαρεῖ*. **26** אכלי פת־בגו wie Ps 41 10; zum Sinn vgl. ZATW 8 272f; es ist z. B. an Ptol. Makron gedacht, welcher nach Pol. 27 12 zu Ant. überging. ישטוף nicht trans. wie Jer 47 2, so dass Ant. Subjekt wäre, denn von Ant. ist im Vorhergehenden nicht die Rede; sondern intrans. wie oft, aber in der Bedeutung wegfliessen, wie nur das Ni v. 22. Gemeint ist der Seesieg (? um so passender wäre שטף; s. ein ähnl. Bild 1 Sam 14 16) des Ant. bei Pelusion. Die letzten Worte aus Sept 1 Mak 1 18. **27** H. z. d. St.: Nulli dubium est quin Antiochus pacem cum Ptolemaeo (nämlich mit Pt. Philometor, gegen Pt. Physkon) fecerit et inierit cum eo convivium et dolos machinatus sit et nihil profecerit. מֵרָע in kleiner Pause für מֵרַע S 285; substantivirtes Part. wie משחית 10 8; das ל wie in לרשעה Ez 5 6 (oder in den Ausdrücken לבטח, לאט); es macht aus dem Subst. ein Adj. oder Adv., so dass einfach übersetzt werden kann: ihr Herz ist bösartig. תצלח s. z. v. 17. עוד nicht substantivisch (Meinh), da es als Nomen nicht mehr vorkommt, am wenigsten in später Sprache. למועד wie 1 Sam 13 8; Sinn: die völlige Unterwerfung Aegyptens gelingt erst am Ende, s. v. 43. **28** שוב zuweilen mit Akk., z. B. Jes 52 8; die Praep., welche am Ende des v. steht, ist am Anfang desselben wohl weggelassen, weil eine andere Praep. folgt. Der Zorn des Ant. war gegen die Juden dadurch gereizt, dass der von ihm eingesetzte Hohepriester Menelaos durch seinen Vorgänger Jason gestürzt war. ברית hier wie v. 30. 32 geradezu Terminus technicus für die israelitische Religion s. Valeton in ZATW 13 277f. Das erfolgreiche (ועשה s. z. 8 24) Vorgehen des Ant. gegen die Juden ist näher geschildert 1 Mak 1 20—24. 2 Mak 5 11—21.

d. Dritter aegyptischer Feldzug. **29** למועד post biennium H z. d. St.; der zweite Feldzug wird übergangen, weil für die Juden ohne Belang. בנגב wo die Brüder sich ausgesöhnt hatten und gemeinschaftlich regierten. Zu dem doppelten כ vgl. Ew. 360 a. **30** Die Form כִּתִּים neben כִּתִּיִּים wie עִבְרִים neben עִבְרִיִּים, vielleicht sogar צִים neben צִיִּים. Num 24 24 ist die Rede von Schiffen, welche von der Seite der Kittim kamen; Jos. Arch. 1, 61: *Χέθιμος* (Gen 10 4) *δὲ Χεθιμὰ τὴν νῆσον ἔσχεν· Κύπρος αὕτη νῦν καλεῖται· καὶ ἀπ' αὐτῆς νῆσοί τε πᾶσαι καὶ τὰ πλείω τῶν παρὰ θάλατταν Χεθὶμ ὑπὸ Ἑβραίων ὀνομάζεται.* Daher 1 Mak 1 1. 8 5 eine Bezeichnung Griechenlands; hier übersetzen Sept richtig *Ῥωμαῖοι.* Es handelt sich hier um die berühmte Begegnung des Ant. mit Popilius Laenas, von welcher Pol. 29 11. Appian. b. Syr. 66. Liv 45 12. Vell. Pat. 1 10 die Rede ist. Der aramaisirende Ausdruck נכאה hier nicht wie Ps 109 16 in der ab-

gegen den heiligen Bund und es ausführen; und wieder wird er Beachtung schenken denen, die den heiligen Bund verlassen.

[31] Und Heereskräfte werden seinerseits auftreten und werden die heilige Burg entweihen und werden das tägliche Opfer abschaffen und werden den Verwüstungsgräuel stiften. [32] Und die, welche freveln am Bunde, wird er zu Heiden machen durch Ränke; aber das Volk, das seinen Gott kennt, wird festhalten und es ausrichten. [33] Und die Einsichtigen unter dem Volk werden Viele zur Erkenntniss bringen; aber sie werden hinsinken durch Schwert und durch Feuer, durch Gefangenschaft und durch Plünderung, eine Zeit lang. [34] Und indem sie hinsinken, wird ihnen geholfen werden mit geringer Hülfe; und es werden sich

---

geleiteten Bedeutung muthlos werden, sondern in der ursprünglicheren angefahren werden (vgl. syr. kĕâ z. B. P Mt 8$_{26}$), vgl. כהה Pi. 1 Sam 3$_{13}$; so Sept: *ἐμβριμήσονται αὐτῷ* (bei H: et comminabuntur ei). יבן wie auch das Hithp. desselben Wortes (z. B. Job 31$_{1}$) wohlgefällige Rücksicht nehmen; ein ähnlicher Bedeutungsübergang wie bei ידע zum Sinn vgl. v. 39. Das Treiben der עזבי ברית wird 1 Mak 1$_{11—15}$. 2 Mak 4$_{11—17}$ beschrieben.

e. Die Religionsnoth unter Antiochus. **31** זרעים (masc. nach v. 15. 22 auffällig, doch s. zu v. 15) ist der *ὄχλος βαρύς*, mit welchem nach 1 Mak 1$_{29}$ der Obersteuereinnehmer des Ant. nach Jerus. kommt, 2 Mak 5$_{24}$ angegeben auf 22000 Mann. המעוז Apposition zu המקדש, also Bezeichnung des Tempels selbst, so wie הבירה, eigentl. die Befestigung des Tempels Neh 2$_{8}$. 7$_{2}$, für den Tempel selbst steht 1 Chr 29$_{1.19}$ u. mehrfach im Talm. המעוז wurde dann wohl als Asyl aufgefasst, von עוז, s. zu v. 19. התמיד s. zu 8$_{11}$. הסירו התמיד ein (beabsichtigtes?) Oxymoron. Nach Nestle in ZATW 4$_{248}$ (vgl. G. Hoffmann phoen. Inschr. 29) ist שקוץ Ersatz für בעל (vgl. 2 Reg 23$_{13}$), und בעל שומם, wofür gegen Baer zu schreiben בעל שמם, ist der Himmelsherr d. h. Zeus, der unter diesem Namen in phoeniz. u. palmyr. Inschriften u. bei Philo Byblios vorkommt, vgl. Eus. praep. evang. 1$_{10,7}$: *Βεελσαμὴν ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι.* Ueber die durch Münzen bezeugte Vorliebe des Ant. für den olymp. Zeus s. Nestle Marginalien 42. Doch ahnte man schon zur Zeit der Abfassung der Sept und des 1 Mak.-Buchs (1$_{54}$ wie Sept: *βδέλυγμα ἐρημώσεως*) nichts mehr von dieser Deutung. **32** Nach B bildet מרשיעי ברית den Gegensatz zu מצדיקי הרבים 12$_{3}$, aber der Gegensatz würde doch nicht rein herauskommen, s. zu 12$_{3}$; auch kann הרשיע wenn es trans. ist, nur Personen zum Obj. haben, und ברית ist nicht Bundesvolk; in der späteren Sprache ist הרשיע intrans. Vielmehr ist מרשיעי ברית nur ein stärkerer Ausdruck für עזבי ברית v. 30. החניף zum חנף machen; חנף (ein interessantes Wort, an welches ein gut Theil semitischer Religionsgeschichte sich anschliesst; vgl. über das arab. ḥanîf bes. Kuenen, Volksrel. u. Weltrel. 19ff. 301ff., Wellhausen Skizzen III, 207, über חנף im nachbibl. Hebr. ZDMG 23$_{635}$) heisst wie das entsprechende Wort in P (z. B. Mt 18$_{17}$) Heide. חלקות (S 317 b α) braucht man ebenso wenig wie חלקלקות v. 21. 34 auf Reden zu beschränken, wie wohl solche glatte Worte wie 1 Mak 2$_{17.18}$ besonders in Betracht kommen. עם wie Ps 95$_{10}$. Ez 3$_{5}$ st. constr. (gegen B), wiewohl die Beziehung des Suff. in אלהיו logisch bedenklich ist. החזיק ohne Objekt (Gott); oder wie 2 Chr 26$_{8}$ in den Zustand eines חזק eintreten (wie האמיץ, הגביר Ps 12$_{5}$), *ἐκραταιώθησαν* 1 Mak 1$_{62}$. **33** משכילים steht 12$_{10}$ den רשעים gegenüber, also: die Frommverständigen, es ist hier die Rede von den חסידים 1 Mak 2$_{42}$. 1$_{32}$ welche dort als eine *συναγωγὴ γραμματέων* bezeichnet werden; würde es die Lehrer bezeichnen sollen, so ergäbe der erste Satz des Verses eine Tautologie. הבין ohne Bezeichnung des Gegenstandes belehren im Allgemeinen, wie Neh 8$_{9}$; mit ל Ew. 277 e. Das Subjekt zu נכשלו (ganz gleich נכלו) ist משכילי עם. **34** בהכשלם gerade durch den Zeugenmuth der Märtyrer, z. B. des neunzigjährigen Greises Eleasar und der Mutter mit ihren

Viele an sie in Leichtsinn anschliessen. [35] Und von den Einsichtigen werden Viele hinsinken, um durch sie Bewährung, Läuterung und Reinigung zu vollziehen, bis zur Zeit des Endes; denn noch (währt es) bis zur bestimmten Zeit. [36] Und der König wird nach seinem Belieben handeln und wird sich überheben und wird gross thun wider jeglichen Gott, und wider den Gott der Götter wird er unerhörte Reden führen, und er wird Erfolg haben, bis der Zorn vorüber ist, denn das Beschlossene muss vollführt werden. [37] Und den Göttern seiner Väter wird er keine Beachtung schenken, und weder dem Liebling der Weiber noch irgend einem Gotte wird er Beachtung schenken; denn wider Alles wird er gross thun. [38] Und den Gott der Festungen wird er dafür ehren, und einen Gott, welchen seine Väter nicht gekannt haben, wird er ehren mit Gold und Silber und mit edlem Gestein und mit Kostbarkeiten. [39] Und er wird zur Besatzung der Festungen das Volk eines fremden Gottes machen; wer ihn anerkennt,

---

sieben Söhnen (2 Mak 6 18ff.), trat eine Wendung der Religionsverfolgung ein. עזר מעט bezeichnet das Auftreten des Makkabäers Judas ganz anders, als es 1 Mak 3 1ff. geschildert ist; darin sogar eine Anspielung auf die Rede Judas 1 Mak 3 18 zu finden, ist unmöglich (gegen Holtzmann in Stade Geschichte 2 337). Dass Viele sich an die Makkabäer heuchlerischer Weise angeschlossen haben, ist für diese erste Zeit der Erhebung eine auffällige Bemerkung, denn man heuchelt den Herrschenden, nicht den mit zweifelhaftem Erfolg Ringenden zu Liebe; man fühlt sich versucht zu ändern בַּקַּלְקַלּוֹת in leichtfertiger Gesinnung (zum Ausdr. s. Abhoth 4 18); der Vf. erklärt sich aus der unlauteren Gesellschaft der Gotteskämpfer die Unglücksfälle, welche über die Glaubenskämpfer hereinbrachen. **35** בהם nicht: unter ihnen (Meinh B), wofür מהם stehen würde; eher ב das Obj. wie Job 31 12: an ihnen (SSt unter צרף), am einfachsten: durch sie d. h. durch ihren Untergang; צרף ohne Obj. wie die beiden folgenden Verben. Ueber ללבן für להלבין s. S 114 a. 621 a A. Doch heisst לבן Hi sonst stets weiss werden; es ist wohl לְלַבֵּן zu lesen (so das Pi in der Mischna). **36** על ist das erste Mal, wie das zweite, mit: gegen — wiederzugeben; ebenso nach התגדל Jes 10 15. אל אלים = האל; Ps 50 1? in heidnischem Munde 2 47. Zum Euphemismus נפלאות vgl. z. 7 8. כלה זעם Citat aus Jes 10 25. Von den beiden Partic. am Ende des Verses steht das zweite gerundivisch: »das Verhängte muss geschehen« — für: wie es bestimmt ist, so u. s. v. vgl. Ps 33 9. **37** Das Bestreben des Ant. sein Reich zu centralisiren (1 Mak 1 41) und seine Vorliebe für den olymp. Zeus (s. oben) mögen dem Vf. Anlass gegeben haben, ihm Feindseligkeit gegen die Lokalgötter, selbst gegen die, deren Kulte von seinen Väter als zu Recht bestehend angesehen wurden, zuzuschreiben vgl. Pol. 31 4: *τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν* habe er beraubt. על s. zu v. 36. חמדת נשים muss Bezeichnung einer Gottheit sein, gewöhnlich denkt man an Aphrodite (Appian. b. syr. 66 *τὸ τῆς Ἐλυμαίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐσύλησε*); B verweist auf Tammuz-Adonis Ez 8 14, dessen Tod von den Weibern beweint wurde (ZDMG 17 397ff.), so dass חמדת hier von der Sehnsucht nach einem Verstorbenen gefasst werden kann wie 2 Chr 21 20. **38** Ueber das ל vor dem vorausgestellten Akk. s. Ew. 292 e. Der Gott *Μαωζειμ* (Th) wird gewöhnlich vom Jupiter Capitolinus verstanden, aber doch nur auf Grund der Notiz Liv. 41 20, dass er demselben in Antiochien einen prächtigen Tempel gebaut habe; dass er nach Liv. 42 6 goldene Gefässe im Gewicht von 500 Pfund als Geschenk nach Rom schickte, zieht Meinh wegen על כנו hierher, doch wohl mit Unrecht, denn der Zusatz על־כנו ist formelhaft, s. zu 9 27. Der Name א׳ מ׳ ist überzeugend gedeutet von G. Hoffmann a. a. O. als Uebersetzung von *Ζεὺς πολιεύς* (Preller Gr. Myth.[4] 1 150), welcher »der eigentliche Familiengott der Seleukiden« war. **39** Er setzt über (vgl. 1Sam 8 16. Jer 37 15) die Befestigungen der Festen das Volk (lies עַם) eines fremden Gottes; um die (im Hebr. nicht ebenso merk-

wird grosse Ehre haben; er wird sie zu Herrschern über Viele setzen und Land umsonst austheilen.

[40] Und zur Zeit des Endes wird sich stossen mit ihm der König des Südens, und heranstürmen wider ihn wird der König des Nordens mit Wagen und mit Reitern und mit vielen Schiffen, und er wird einbrechen in Länder und überschwemmen und überfluthen. [41] Und einbrechen wird er in das Pracht-Land und Zehntausende werden dahinsinken, und diese werden vor ihm entrinnen:

---

liche) Tautologie: Befestigungen der Festen — zu vermeiden, kann man lesen מְבַצְּרֵי (עשה mit Akk. und ל wie Ex 32 10): Er beauftragte mit der Instandsetzung und Instandhaltung (Jes 22 10. Jer 51 53) der Festungen. Jos. Arch. 12, 5, 4: *αὐτὴν* (die Akra) *ὀχυρώσας τείχεσιν ὑψηλοῖς καὶ πύργοις φρουρὰν Μακεδονικὴν ἐγκατέστησεν.* Aehnliches wird 2 Mak 5 23 auch vom Garizim erzählt; 1 Mak 3 36 allgemein: *κατοικῆσαι* (sc. *ἐνετείλατο*) *υἱοὺς ἀλλογενεῖς ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῶν καὶ κατακληροδοτῆσαι τὴν γῆν αὐτῶν* — die letzten Worte entsprechen der zweiten Hälfte unseres v.; במחיר entweder für Geld wie 1 Reg 10 28, so P badmajâ; oder zum Lohn wie Mch 3 11; letzteres Sept *εἰς δωρεάν,* Th *ἐν δώροις*; so oder so sagt der Zusatz wenig; es empfiehlt sich, mit H (gratuito) zu lesen לא במחיר (= חנם vgl. Jes 45 13), was die nichts achtende Verschleuderungssucht des Ant. bezeichnen würde. Das Q יכיר erklärt sich (sammt der Accentsetzung) daraus, dass man אשר יכיר und ירבה כבוד als parallele Relativsätze auf אלוה נכר zurückbezog und von dessen Anerkennung und Verehrung durch Ant. verstand. הכיר anerkennen wie Dtn 21 17; הרבה כבוד wie הרבה ימים Job 29 18. Es ist hier von den bis zur Apostasie graecisirenden Juden die Rede; das Verhalten des Ant. wird von Graetz (II, 2 331) falsch aufgefasst, vgl. 1 Mak 9 25.

f. Vorausgesetzter Ausgang des Antiochus. **40** Die einleitende Formel בעת קץ schliesst die Annahme, dass es sich im Folgenden um eine zusammenfassende Rekapitulation handelt, schlechterdings aus. Es muss folgen, was der Vf. entweder für die Zeit des »Endes« (ganz unbestimmt gelassen) erwartet oder in derselben erlebt hat; was von beiden, muss der Vergleich mit der Geschichte erweisen. Der Ausdruck יתנגח weist auf das Bild 8 8ff. zurück; doch steht im Targ. נגח mit und ohne קרבא oft für Krieg führen (auch אנחותא = Krieg). Zu ישתער vgl. יסערו Hab 3 14. בא בארצות allgemeiner Ausdruck für seine Eroberungsexpedition, einen ähnlichen s. v. 42. שטף ועבר wie v. 10. H z. d. St.: Et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo anno regii sui rursus contra sororis filium Ptolemaeum Philometorem dimicaverit. Aber die Geschichte schweigt von einem späteren Feldzuge des Ant., welchen derselbe gegen das *ἐνταῦθα βουλεύου* des Popilius Laenas schwerlich hätte wagen können. **41** Für רַבּוֹת ist nach v. 12 zu lesen רִבּוֹת Neh 7 71; oder es ist (nach dem רבות in v. 40) ein Schreibfehler anzunehmen für חרבות (Am 4 9. Prv 25 27 für הרבה) vgl. 2 Sam 1 4, oder auch für רַבַּת ZATW 1 281. Ew 177 f. denkt sogar an den mischn. Plur. von רב »die Hochlehrer«. ראשית vom Kern einer Völkerschaft wie Jer 49 35. Edomiter, Moabiter und Ammoniter erscheinen zusammen als Feinde Josaphats 2 Chr 20 1. 2 (wo מאדם sicher für מארם zu lesen ist); so auch Ps 83, der meist in die makk. Zeit gesetzt wird. Ein siegreicher Zug des Makkabäers Judas gegen die Edomiter, die Söhne *Βαιάν* und die Ammoniter wird 1 Mak 5 4 erwähnt. B meint, die Moabiter, »who had long disappeared«, würden nur als regelmässige Begleiter der Ammoniter neben denselben erwähnt, aber sie kommen in der Geschichte der Makkabäer einige Male vor, werden noch von Jos. *μέγιστον ἔθνος* genannt, und sind erst im 3. Jahrh. n. Chr. in die aus Jemen eingewanderten arab. Stämme aufgegangen. מלט Ni. regelmässig mit מיד konstruirt. Die Bemerkung enthält eine starke Litotes: Diese Feinde Israels konnten allerdings vor ihm entrinnen! Denn die blos historische Bemerkung, diese ostwärts wohnenden Völker seien verschont geblieben, als Ant. sich gegen Aegypten wandte, wäre

Edom und Moab und das Haupttheil der Ammoniter. [42] Und er wird ausstrecken seine Hand nach Ländern, und das Land Aegypten wird nicht entrinnen. [43] Und er wird über die verborgenen Schätze des Goldes und des Silbers und über alle Kostbarkeiten Aegyptens Herr werden, und Libyer und Aethiopier ziehen hinter ihm drein. [44] Aber Gerüchte werden ihn erschrecken von Osten und von Norden; und er wird in grossem Grimm ausziehen, um Viele zu verderben und zu vernichten. [45] Und er wird aufschlagen das Zelt seines Palastes zwischen den Meeren und dem Berge der heiligen Pracht, und er kommt zu seinem Ende, und Niemand hilft ihm.

12 [1] Und in derselben Zeit wird standhalten Michael, der grosse Fürst, welcher standhält für die Söhne deines Volkes; und es wird eine Zeit der Drangsal sein, wie sie nicht gewesen ist, so lange es ein Volk giebt, bis auf dieselbe Zeit; und in derselben Zeit wird dein Volk gerettet werden, Jeglicher, der ge-

---

ganz zwecklos. **42** היה לפליטה wie Gen 32 9; über das ל vgl. zu v. 27. **43** משל von der Verfügung über Unbelebtes sonst nur in poetischer Rede, wie Ps 89 10. כמן ist aram. Die Lubim und die Kuschim werden als westlich u. südlich von Aegypten wohnende Völker genannt, so dass also Aegypten von allen Seiten bedrängt erscheint. במצעדיו wie ברגלי Jdc 5 8 und oft. **44** Dass Ant. kurz vor dem Tode durch schlimme Gerüchte erschreckt worden sei, erzählt (nach unserer Stelle?) Megillath Taanith (zum 28. Schebat): אנטיוכס מצר לבני ישראל ובא להחריב ירושלם ולהשמיד א״ת כל היהודים ושמע שמועות רעות והלך לו ונפל במקומו. Abneigung der Sprache gegen die 3. pl. fem. Imperf. G-K 145 7 a 1. Der Osten und der Norden ist gegenüber den Lubim und Kuschim v. 43 genannt; dass an den Nordosten d. h. Palästina zu denken ist, ist auch durch v. 45 nicht angedeutet. החרים im allgemeinen Sinn nur noch 2 Chr 20 23. **45** נטע א׳ nur hier für das übliche נטה א׳. אפדן hier vom palastartigen Feldherrnzelt. ימים bezeichnet hier wie oft den Ocean (Ausdehnungsplural G-K 124 1); es ist gegen die Haltung des Orakels, wenn man es speciell vom Mittelmeer versteht. Ant. stirbt auf dem Rückzug von Elymais nach Babylon in der persischen Stadt Tabae 164 v. Chr. Wir haben also von v. 40 an nicht mehr, wie bis dahin, Geschichte, die in das Gewand der Weissagung gekleidet ist, sondern Erwartungen des Vf. Diese Erwartungen sind allgemein ATliche Gedanken in zeitgeschichtlicher Form ausgedrückt. Die allgemeinen Gedanken sind folgende: Das Ende wird herbeigeführt durch allseitigen Kampf, in welchem die widergöttliche Macht zunächst siegt und dadurch völlig ausreift, um dann mitten in ihrem Siege, in Folge ihres Uebereifers und ihrer Hoffart, an einem scheinbaren Nichts angesichts des von dem wahrhaftigen Gott beschirmten Gottesvolkes rettungslos zu zerschellen (vgl. Jes 10 12ff.). Der Kampf wird nach den damaligen Zeitverhältnissen dargestellt als Krieg zwischen Nord- und Südreich, in welchen die umwohnenden Völker mit hineingezogen werden; das geringe Werkzeug, dessen die Nemesis sich bedient, sind Gerüchte aus der fernsten Ferne; der verderbende Grimm, die fremdländische Pracht (אפדן) werden mit einzelnen Pinselstrichen gezeichnet; das Ende tritt ein irgendwo, aber zwischen dem lieblich-heiligen Berge und dem die Erde umfluthenden Meer, irgendwann, aber בעת קץ, irgendwie, aber so dass jeder Gedanke an ein Wiedererstehen des Gefallenen ausgeschlossen ist: אין עוזר לו.

Kap. 12. Abschluss des unmittelbar Vorhergehenden (v. 1—3). Abschluss des ganzen Buches: Schlusswort des Engels (v. 4); letzte Vision Daniels (v. 5—13).

1 עמד wird wie eine Säule (עמוד) feststehen, wie es z. B. Ps 102 27 dem אבד gegenüber steht. Zum Ausdruck für die Grösse der letzten Trübsal Jo 2 2. Mrk 13 19. ספר

schrieben steht im Buche. [2] Und Viele von denen, die in der Grabeserde schlafen, werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zu Schmach, zur ewigen Verwerfung. [3] Und die Einsichtigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste, und die, welche die grosse Menge zur Gerechtigkeit gebracht haben, wie die Sterne immer und ewiglich.

[4] Und du, Daniel, verschliesse die Worte und versiegele das Buch bis auf die Zeit des Endes; Verachtung bezeigen werden Viele, und gross werden wird die Erkenntniss.

[5] Und ich, Daniel, habe gesehen, und siehe, zwei Andere standen da, einer diesseits des Ufers des Stromes und einer jenseits des Ufers des Stromes, [6] und er sprach zu dem Manne in Linnen gekleidet, welcher oberhalb

---

bezeichnet hier den ספר חיים Ps 69 29 vgl. Ex 32 32; s. Einl. 6. **2** מְיְשֵׁנֵי für מִישֵׁנֵי; doch s. 2 Chr 20 11. מן dient nicht zur Besonderung des Begriffs Ew. 278 c (gegen Meinh); so steht nur מכל; nach רבים ist es am einfachsten, das מן partitiv zu fassen; es sei denn, dass man מן nicht von רבים sondern von יקיצו abhängig sein lässt und eine constructio praegnans G-K 119 4 annimmt. Es ist hier allerdings nur von theilweiser Auferstehung, nämlich von Auferstehung der Israeliten die Rede; was mit den Heiden geschehen wird, kommt hier nicht in Betracht, wo nicht ein System der Eschatologie vorgelegt, sondern der bedrängten Gemeinde Trost und Mahnung geboten werden soll. Weitere Ausführung des hier nur Angedeuteten ist gegeben Henoch 22, wo schlechthin von allen Menschenkindern die Rede ist. ישן mit Akkus., wozu Ausdrücke wie ישן שנת עולם und ישן מות den Uebergang bilden. אדמת־עפר s. z. 1 20; עפר ist in späterer Sprache ein gebräuchlicher Ausdruck für das Grab (vgl. שכני עפר, יורדי עפר). חיי עולם *ζωὴ αἰώνιος* nur hier; חיים in dem praegnanten Sinn, welchen es in der Chokhma-Litteratur oft hat. חרפות intensiver Plur. G-K 124 1 b. דראון Abweisung, Verstossung nur noch Jes 66 24. **3** משכילים wie v. 10 u. 11 33; es verhält sich zu מצדיקי הר' wie הרקיע zu den an demselben besonders hervortretenden Sternen (so auch die alten Uebers.). הזהיר hier Denom. von זהר, welches schon für sich allein den Himmelsglanz bedeutet Ez 8 2; vgl. syr. azhar P Mrc 9 3. Den רקיע stellt das AT sich vor wie einen gegossenen Spiegel Job 37 18, wegen seiner Reinheit einer Sapphirplatte gleich Ex 24 10. הצדיק wie sonst nur noch Jes 53 11 (wenn der Text dort nicht zu ändern ist). הרבים wie Est 4 3 die grosse Menge des jüd. Volkes vgl. ʿAbhoda zara 1 7: נזק לרבים ein Schaden für das Publikum; Berachoth 61 b קהלות ברבים öffentliche Versammlungen. Die klare Verheissung der Auferstehung knüpft an frühere dunklere Aussprüche oder Ahnungen an; der Glaube Israels aber führt so konsequent zur Hoffnung auf die Auferstehung, dass es erstaunlich erscheinen muss, dass dieselbe nicht schon früher zu deutlichem Ausdruck gelangt; um so weniger hat man Grund, den Ursprung der Auferstehungshoffnung im Parsismus zu suchen.

4 סתם derselbe Befehl wie 8 26. עת קץ nicht = קץ; es ist die dem Ende unmittelbar vorhergehende Zeit. שוט könnte höchstens ein flüchtiges Durchsehen, nicht ein nach Erkenntniss ringendes Durchsuchen (so P nebhʿôn) des Buches bezeichnen. Aber es ist nicht möglich, dass Viele das Buch durchsehen, wenn es verschlossen und versiegelt ist; daher = שאט: Viele werden Verachtung bezeigen (Polel gleichsam: verächteln); oder es ist zu lesen שׂ' (Ps 40 5): Viele werden abtrünnig werden (Sept *ἕως ἂν ἀπομανῶσιν οἱ πολλοί*). Es liegt hier ein Gegensatz vor wie v. 10; erst wenn die Gegensätze sich schärfen, soll das Buch seine Wirkung üben. **5** אחרים, also auch Engel. Dass ihrer zwei erscheinen, erklärt sich daraus, dass auch vorhin Gabriel u. Michael als Bundesgenossen aufgeführt sind. Dass היאר von einem andern Fluss als dem Nil steht, ist nicht auffällig, da es sogar Job 28 10 vom Kanal d. h. Stollen im Bergwerk gebraucht wird. Den sonst behaupteten aegypt. Ursprung des Wortes leugnet Frd. Delitzsch Prol. 46. 145. **6** Sept Th H haben gelesen ויאמר, aber gegen

des Wassers des Stromes stand: Bis wie lange (steht aus) das Ende der wundersamen Dinge? [7] Und ich hörte den Mann, in Linnen gekleidet, welcher oberhalb der Wasser des Stromes stand, und er erhob seine Rechte und seine Linke zum Himmel und schwor bei dem Ewiglebendigen: Auf Zeit und Zeiten und Zeittheil, und sowie der Zertrümmerer vernichtet die Macht des heiligen Volkes, wird dies Alles erfüllt werden. [8] Und ich hörte, und verstand es nicht; und ich sprach: Mein Herr, was ist das Letzte von diesem? [9] Und er sprach: Gehe hin, Daniel, denn verschlossen und versiegelt sind die Worte bis zur Endzeit. [10] Es werden sich läutern und reinigen und prüfen lassen Viele, und freveln werden Frevler, und nicht verstehen werden es alle Frevler, und die Einsichtigen werden es verstehen. [11] Und von der Zeit, da das tägliche Opfer abgeschafft wird, und zwar um Verwüstungsgräuel aufzustellen, sind eintausend zweihundert und neunzig Tage. [12] Wohl dem, der da harret und erreicht eintausend dreihundert und fünfunddreissig Tage. [13] Und du, geh

---

die Analogie von 8 13; Dan ist hier wie dort der Zeuge eines Zwiegesprächs. Sonst redete Jahve zu seinen Propheten, Dan erhält nur durch Engel Offenbarung; hier und 8 13 werden sogar seine Fragen durch Engel gestellt. Aehnlich Jes 40 6 (wenn dort nicht zu ändern ist). Subjekt zu ויאמר ist der diesseits des Stromes Stehende; der Andere scheint oberhalb des Stromes zu stehen, nicht als ob er über dem Wasser schwebt, aber für das Auge scheint, wer am andern Ufer steht, höher zu stehen als der Strom (vgl. zu 8 2). **7** Die Aufhebung der Hände bei der Eidesleistung auch Gen 14 22. Dtn 32 40. ל in למועד beschreibt den Zeitumfang. Zur Zeitangabe vgl. z. 7 25. חי nur hier St. constr. G-K 260 Anm. ככלות wie Esr 9 1. B schlägt vor zu lesen וְכִכְלוֹת יַד נֹפֵץ עם קדש and when the power of the shatterer of the holy people should come to an end. Allerdings ist gegen die gewöhnlichen Uebersetzungen einzuwenden, dass כלה nicht mit dem blossen Inf. stehen und יד nicht ohne Weiteres Theil heissen kann. Doch was B übersetzt, bildet mit dem Folgenden eine Tautologie. Man reicht aus mit der Veränderung von נַפֵּץ in נֹפֵץ, was wie in Eigennamen ohne Artikel steht. Der Sinn ist einfach: Wenn die Noth am grössten, ist Gottes Hülfe am nächsten. Dass hier כלה Pi. u. Qal neben einander steht, ist beabsichtigt, um das sinnvolle Zusammentreffen des göttlichen Waltens mit der äussersten Anstrengung menschlicher Gewaltthätigkeit anzudeuten. כלה im Qal von der Erfüllung der Weissagungen wie Esr 1 1. **8** Das Letzte von diesem d. h. dasjenige, woran der Eintritt der grossen Endkatastrophe erkannt werden kann. **9** 1 Pe. 1 10 *οἷς* (dem Propheten) *ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς . . . . διηκόνουν αὐτά.* **10** יצרפו wird man nach den beiden vorhergehenden Hithpael-Formen gleichfalls für ein Hithpa. halten, gebildet nach der Analogie von הזכו Jes 1 16; vgl. 11 14. Es ist von Vorneherein wahrscheinlich, dass die viertehalb Jahr v. 7 und die Zeitangabe in unserm Verse dasselbe besagen. Wenn nun alle zwei bis drei Jahr zu den zwölf Mondmonaten ein dreizehnter eingeschaltet wurde, so sind $3^1/_2$ Jahr gleich 43 Monaten; diese Monate rund zu 30 Tagen gerechnet (wie Gen 8 3f.) kommt man zu 1290 Tagen (Genaueres versucht zu geben Cornill StO II, 26ff.). **11** Ein besonderer Umschwung zum Besseren wurde also 45 Tage später erwartet. Es ist nicht wohl möglich, diese Erwartung auf den Tod des Ant. zu beziehen, denn schwerlich konnte man sich der Inhalt von 11 40—45 in 45 Tage zusammengedrängt denken. **13** לך לקץ schreite fort auf dem Wege, der zum Ende (in eschatologischem Sinn) führt; הלך mit ל zu unterscheiden von הלך mit אל, eine Redensart ähnlich wie הלך לדרכו oder wie הלך לשלום. נוח bezeichnet die Grabesruhe wie Jes 57 2. עמד für קום wie so oft. גורל nicht Beruf, was es nie heisst, sondern Lebensschicksal wie Jes 17 14. Jer 13 25. לקץ הימין (das letzte Wort des Buches trägt noch den Sprachcharakter des

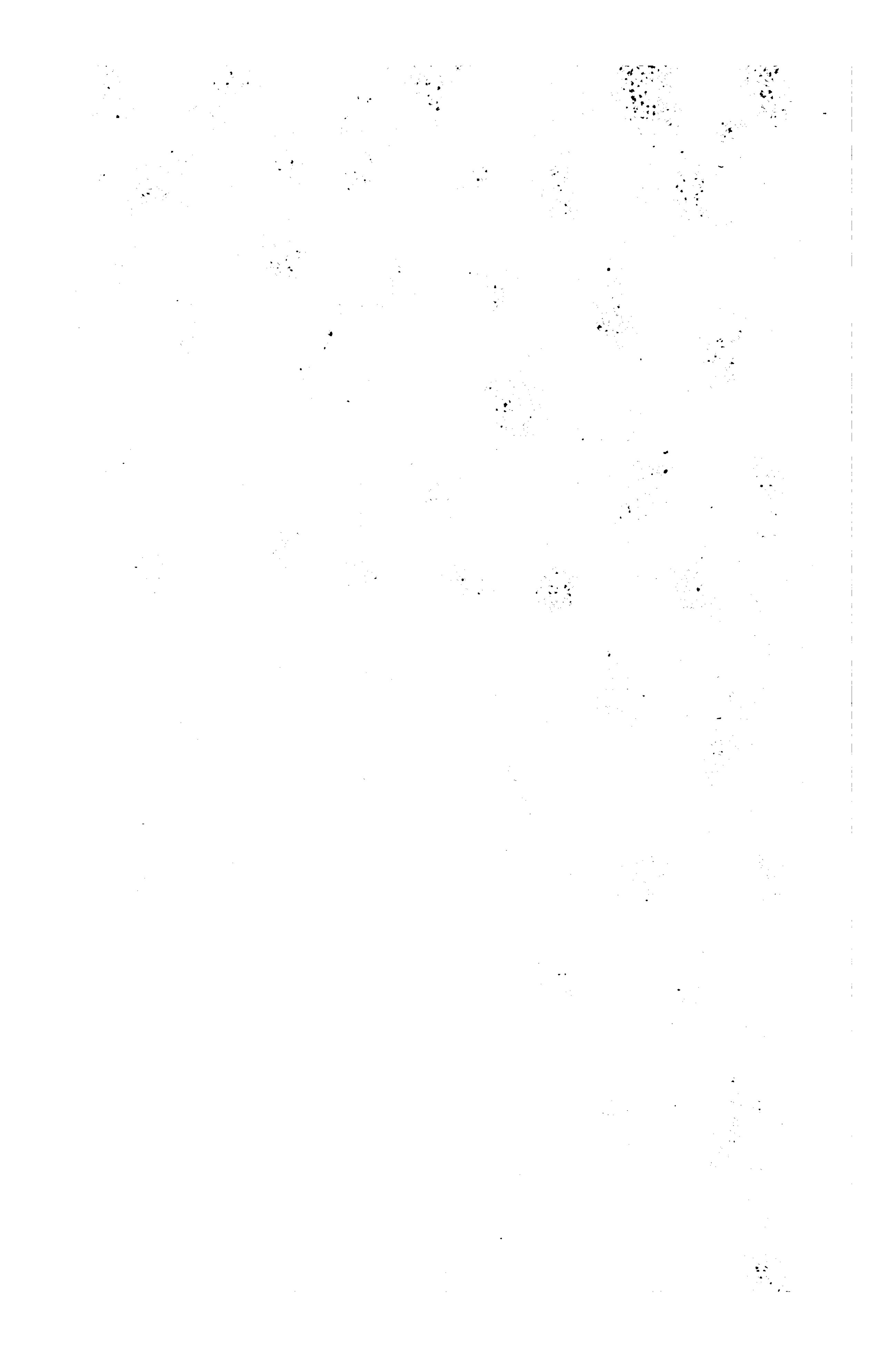
hin zum Ende, und du wirst ruhen und erstehen zu deinem Schicksal am Ende der Tage.

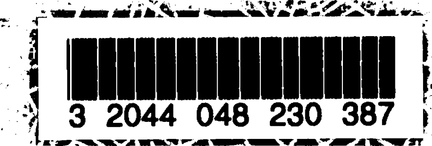
---

ganzen) nicht vom Ende der Lebenszeit, sondern vom Ende der Zeiten (ל führt den Ablauf einer Zeitfrist ein wie 2 Sam 13 23). Hier wird auf Dan persönlich angewandt, was v. 2 für die Israeliten überhaupt angekündigt ist. So wird dem Buche der beste Abschluss gegeben, indem der Tod Daniels in der Weise angekündigt wird, welche in dieser zweiten Hälfte des Buches, die Dan in der ersten Person redend einführt, allein möglich ist.

Ueber die Zusätze bei Th und Sept (bei ersterem steht die Geschichte von Bel und dem Drachen, bei letzteren auch die Geschichte von Susanna (die Th an der Spitze des Buches hat) am Schlusse) s. Einl. 15.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.




3 2044 048 230 387

